Stéphane Mosès

EL ÁNGEL DE LA HISTORIA

ROSENZWEIG, BENJAMIN, SCHOLEM

FRÓNESIS
CÁTEDRA
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Colección dirigida por Sergio Sevilla y Jenaro Talens

Stéphane Mosès

El Ángel de la historia

Rosenzweig, Benjamin, Scholem

FRÓNESIS
CÁTEDRA
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Título original de la obra:
L'Ange de l'histoire
Rosenzweig, Benjamin, Scholem

Traducción de Alicia Martorell

Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 1.874-1997
I.S.B.N.: 84-376-1502-X
Printed in Spain
Impreso en Gráficas Rógar, S. A.
Navalcarnero (Madrid)

Índice

Este libro procede de una serie de seminarios impartidos en la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales, de 1982 a 1988. Que sea una prueba de amistad hacia todas y todos los que participaron en ellos.

Introducción

«Cuando se empezó a construir la torre de Babel, todo estaba muy en orden [...] como si se dispusiera de siglos y otras tantas posibilidades de trabajar libremente. El parecer entonces reinante llegaba a establecer que toda lentitud para construir sería poca»[1]. Así se abre el relato que consagra Kafka al episodio bíblico de la torre que los hombres de las primeras generaciones quisieron construir, aquella torre tan alta que llegaría al cielo. La historia que relata el Génesis se sitúa en los primeros tiempos de la humanidad, cuando estaba muy cerca de su armonía original, «de un mismo lenguaje e idénticas palabras». Sin embargo, al parecer esta unidad llevaba en su interior el germen de la desunión. Para evitar su separación, los hombres decidieron reunirse en un mismo lugar y fundar una ciudad, madre de todas las civilizaciones. Como símbolo de su concordia, decidieron erigir la torre. Sin embargo, la Biblia da a entender (al contrario del relato de Kafka) que el trabajo fue muy deprisa, tan deprisa que Dios se alarmó de esta concentración de poder en las manos de una sola civilización que podría querer dominar el mundo. La unidad de lenguaje —es decir, la transparencia de la comunicación— no resistió a la división del trabajo que exigía aquella empresa sobrehumana. Los habitantes de la ciudad se dividieron, se separaron, se dispersaron por la superficie de la tierra «y dejaron de edificar la ciudad»[2]. En suma, habían sido víctimas del mismo mal que habían querido evitar. Quizá su error había sido el que-

[1] Franz Kafka, «El escudo de la ciudad», en *Obras Completas*, II, Barcelona, Seix Barral, 1987, trad. de Alfredo Pipping y Alejandro Ruiz Guiñazu, págs. 281-282.
[2] Génesis, XI, 1-9.

rer consolidar con precipitación (es decir, con violencia) una unidad que ya poseían. O quizá se habían visto atrapados a su pesar por una dispersión más originaria que cualquier unidad.

Si, para la Biblia, la generación de Babel parece haber pecado de impaciencia, Kafka ve en ella la encarnación misma de la duda. Todo lo que el texto bíblico tiene de apresuramiento y de determinación, en Kafka se convierte en lentitud y demoras. En realidad, el relato de Kafka subvierte completamente la fábula bíblica que le sirve de modelo: en lugar de evocar la edificación de la torre, relata la historia de su no-construcción:

> Se argüía de esta suerte: en toda la empresa, lo positivo es la idea
> de construir una torre que llegue al cielo. Frente a esta idea, lo de-
> más es accesorio. Una vez captado el pensamiento en toda su gran-
> deza, no puede desaparecer ya: mientras existan los hombres perdu-
> rará el deseo intenso de terminar la construcción de la torre. En este
> sentido, no hay que temer por el futuro, pues, antes bien, el saber
> de la humanidad va en aumento, el arte de la construcción ha he-
> cho progresos y hará aún otros nuevos; un trabajo para el cual ne-
> cesitamos un año será realizado dentro de un siglo quizá en sólo
> seis meses y, por añadidura, mejor y más duraderamente. ¿Por qué
> agotarse, pues, desde ahora hasta el límite de las fuerzas? [...] Pensa-
> mientos de este género paralizaban las fuerzas, y la edificación de la
> ciudad obrera desplazaba la construcción de la torre. Cada grupo
> regional quería poseer el barrio más hermoso, por lo que sobrevi-
> nieron rencillas que culminaron en sangrientos combates.
>
> Estas luchas eran incesantes, lo que sirvió de argumento a los je-
> fes para que, por falta de la necesaria concentración, la torre fuese
> levantada muy lentamente o, mejor aún, sólo después de concerta-
> da una paz general [...] Así transcurrió el lapso de la primera gene-
> ración, mas ninguna de las que siguieron fue diferente; sólo la des-
> treza iba en aumento constante y, con ella, la sed de lucha. A ello
> vino a sumarse el que la segunda o la tercera generación reconocie-
> ran la insensatez de la construcción de la torre, pero los vínculos
> mutuos eran ya demasiado fuertes como para que se pudiese dejar
> la ciudad.

Como es frecuente en Kafka, este texto pone en escena el relato de su propia desaparición: de postergación en postergación, la historia que se proponía contar se disuelve hasta desvanecerse, como a fuerza de perfeccionar sus medios, se acaba abandonando la construcción. El pasaje bíblico se convierte en su contrario: ya no se trata de ilustrar las razones por las que la torre no *debe* ser construida, sino más bien las

razones por las que no *puede* ser construida. Por supuesto, aunque Kafka ha invertido el significado del texto bíblico, ha conservado su forma de parábola. Para él, como en la Biblia, la torre de Babel simboliza al mismo tiempo el esfuerzo de la humanidad hacia su realización ideal y el fracaso de este esfuerzo. Mientras en la Biblia el fracaso se debe ante todo a la intervención de una fuerza superior a la voluntad de los hombres, en Kafka procede de una deficiencia inherente a la propia humanidad. El fracaso de Babel remite aquí a una especie de lógica inmanente de autodestrucción, quizá a las raíces del instinto de muerte. Expresa al parecer *un desajuste de la relación con el tiempo*, y en particular de la *relación con el futuro*. Para los hombres de Babel, el tiempo aparece como ilimitado, similar a una línea que se puede prolongar de forma indefinida, o a un río que corre sin fin: «como si se dispusiese de siglos y otras tantas posibilidades de trabajar libremente». Tiempo neutro, percibido como una forma vacía, siempre disponible, a la espera de que lo llenen las acciones de los hombres. Por esta razón, «no hay que temer al futuro»; en el eje del tiempo en el que los instantes se suman a los instantes, la tarea pendiente pierde toda su urgencia; todos los matices de nuestra relación psíquica con el futuro —espera, esperanza, paciencia e impaciencia— quedan abolidos en una misma indiferencia: el futuro, privado de su dimensión esencial, la de la *novedad*, acaecerá sin sorpresas, en la hora prevista, como una etapa necesaria de un movimiento uniforme.

Es fácil reconocer, en la imagen del tiempo de los hombres de Babel, una alegoría de la concepción moderna de la temporalidad histórica[3]. Alegoría crítica, es evidente, destinada a desenmascarar las contradicciones de una idea de la historia nacida de la Ilustración, para imponerse en el siglo XIX como una evidencia casi natural. Para los filósofos del siglo XVIII, la historia aparece como un proceso orientado desde un menos hacia un más, de la confusión hacia el orden, de la oscuridad hacia la luz. Se reconoce, claro está, la existencia de ritmos históricos que acompasan la grandeza y la decadencia de los imperios, pero más allá de esas fluctuaciones, la historia en su conjunto está concebida como el vector de un progreso continuo, destinado a conducir a la humanidad hacia su realización final. Así nace la noción de un final ideal de la historia, de un *telos* hacia el que parece dirigirse. Es

[3] La importancia de la crítica de la razón histórica en los aforismos de Kafka ha sido destacada por Beda Allemann («Fragen an die judaistische Kafka-Deutung am Beispiel Benjamins», en *Kafka und das Judentum*, Hrsg. K. E. Grözinger, S. Moses, H. D. Zimmermann, Fráncfort del Meno, Athenäum, 1987, págs. 35-70).

más, este *telos* podría desempeñar (como en la idea de la finalidad natural) el papel de un principio inmanente que guía el desarrollo de la historia. Es como si hubiera una razón histórica que condiciona desde el interior el proceso de la aventura humana. Esta visión teleológica culmina, en Hegel, con la interpretación de la historia como proceso dialéctico a través del cual se hace realidad el propio Absoluto. Por lo tanto, con respecto a este avance ineluctable de la Razón en el mundo, la función de la iniciativa humana —que, hay que recordarlo, sigue siendo determinante— se reduce a la de un medio al servicio de un fin que la supera infinitamente. Toda acción humana es contingente; su sentido (es decir, su eficacia) depende de su conformidad o su no-conformidad con la dinámica de la Razón que actúa sobre la historia. El trabajo de la Razón es muy lento, quizá infinito, así que ¿cómo saber si los tiempos están ya maduros para la realización de nuestros proyectos? «Pensamientos de este género —escribe Kafka— paralizaban las fuerzas.» La creencia en la necesidad inevitable del progreso ¿podría conducir así, también inevitablemente, a una especie de ataraxia, o en cualquier caso a la postergación permanente de la acción? «¿Por qué agotarse, pues, desde ahora hasta el límite de las fuerzas?»

Todo el texto de Kafka gira alrededor de este «desde ahora». Lo que la razón histórica excluye, es precisamente la idea de que el *telos*, la culminación de todas las cosas, pueda acontecer «desde ahora». En la filosofía del progreso histórico subyace la creencia en un tiempo infinito, y el término «infinito» no nos remite aquí a una idea de plenitud, de una calidad del ser diferente, sino a la de in-terminable, al «no fin» de una serie que se puede extender indefinidamente: «Así transcurrió el lapso de la primera generación, mas ninguna de las que siguieron fue diferente.» Duración perfectamente homogénea, formada por una sucesión de unidades de tiempo idénticas, tiempo neutro, comparable al de la mecánica clásica, en el que el encadenamiento de las causas y de los efectos nunca puede producir nada radicalmente nuevo. Es significativo que en Hegel, la historia parezca reproducir interminablemente el mismo programa, el de la aparición y la desaparición de los «pueblos históricos» en el escenario del devenir. Desde esta perspectiva, el *telos* de la historia no puede verse como una realidad que, en principio, puede acaecer en cada instante, y quizá «desde ahora», sino más bien como un postulado, una idea reguladora, cuya realización retrocede indefinidamente a medida que avanzamos: «Lo positivo es la idea de construir una torre que llegue al cielo. Todo lo demás, es accesorio. Una vez captado el pensamiento en toda su grandeza, no

puede desaparecer ya: mientras existan los hombres perdurará el deseo intenso de terminar la construcción de la torre.»

Con la postergación ilimitada de todos sus ideales, la humanidad también deberá posponer muy lejos, al fondo del futuro, la utopía de una «paz perpetua». Es más: la prolongación indefinida de la espera es una fuente intrínseca de violencia. El perfeccionamiento continuo de los medios aplicados se convierte en un fin en sí, haciendo olvidar el objetivo que se perseguía en un principio; el progreso técnico se convierte en instrumento de dominio, y exacerba las rivalidades: «sólo la destreza iba en aumento y, con ella, la sed de lucha». La utopía, una vez definida como ideal asintótico, es decir, inalcanzable, se disuelve en abstracción pura y no suscita más que desánimo: «la segunda o la tercera generación reconocieron la insensatez de la construcción de la torre»; la concepción de la utopía como «tarea infinita» se vuelve contra ella misma; la noción de un tiempo indefinidamente prolongable, es decir, de un tiempo sin fin, excluye a priori la idea de que un día el mundo llegará a su culminación.

¿Podemos imaginar otra forma de ver la historia? El texto de Kafka no lo dice. Los descendientes de los hombres de Babel, en cualquier caso, sólo pueden optar entre la resignación («los vínculos mutuos eran ya demasiado fuertes como para que se pudiese dejar la ciudad») y la espera del apocalipsis. Sin duda, se trata de dos aspectos complementarios de un mismo desencanto: cuando el pacto social ya sólo descansa en la conciencia escéptica de que nada esencial cambiará nunca, es decir, en la frustración de todas las esperanzas, la energía utópica ya sin objeto se consagra en su totalidad —a modo de compensación— a ensoñaciones escatológicas, a la espera de la catástrofe final que destruirá el mundo, para que de sus ruinas pueda surgir una humanidad nueva. Es precisamente lo que sugiere el último párrafo del relato de Kafka:

> Todo cuanto está entroncado con la leyenda y la canción que surgiera en la ciudad está colmado de la nostalgia hacia el anunciado día en que la ciudad sería aniquilada por cinco golpes breves y sucesivamente descargados sobre ella por un puño gigantesco. Por eso tiene la ciudad un puño en su escudo[4].

*

[4] La ciudad de Praga, donde Kafka nació y vivió, lleva un puño en el escudo.

A este relato de Kafka hace eco un cuento de Jorge Luis Borges, cuyo tema central es también el tiempo, pero percibido aquí en forma exactamente contraria: no en su extensión sin fin, sino en su más absoluta condensación. «El milagro secreto» parece a veces responder (probablemente al margen de la voluntad de su autor) a algunos de los armónicos ocultos en «El escudo de la ciudad». En primer lúgar, porque la historia que cuenta Borges transcurre en Praga, la ciudad de Kafka, que este último identifica alegóricamente, al final de su relato, con la Babel bíblica. Además, el protagonista del cuento de Borges, Jaromir Hladík, se presenta como escritor («Fuera de algunas amistades y de muchas costumbres, el problemático ejercicio de la literatura constituía su vida.») y como judío. A la denuncia de la locura belicosa de los hombres en «El escudo de la ciudad», texto redactado en 1917, en plena guerra mundial, corresponde en «El milagro secreto» (escrito en 1943) la evocación de la invasión alemana de Praga en 1939, el arresto casi inmediato de Hladík y su condena a muerte (motivada principalmente por sus trabajos sobre la mística judía: «un examen de las indirectas fuentes judías de Jakob Boehme» y una traducción de *Sepher Yezirah*). La fábula de «El milagro secreto» se concentra en los diez días en los que, en su prisión de Praga, Hladík espera su ejecución. Una de las ideas que más lo atormenta es la obsesión de no haber tenido tiempo de terminar la obra en la que está trabajando, un drama en tres actos y en verso titulado *Los enemigos*: «Había terminado ya el primer acto y alguna escena del tercero; el carácter métrico de la obra le permitía examinarla continuamente, rectificando los hexámetros, sin el manuscrito a la vista. Pensó que aún le faltaban dos actos y que muy pronto iba a morir.» La noche anterior a la ejecución habla con Dios y le pide que le conceda un año más de vida: «Para llevar a término este drama, que puede justificarme y justificarte, requiero un año más. Otórgame esos días, Tú, de quien son los siglos y el tiempo.» Llega el día de la ejecución. Es el 29 de marzo de 1939, a las 9 de la mañana. Citamos casi íntegramente el final del cuento:

> El piquete se formó, se cuadró. Hladík, de pie contra la pared del cuartel, esperó la descarga. Alguien temió que la pared quedara maculada de sangre; entonces le ordenaron al reo que avanzara unos pasos. Hladík, absurdamente, recordó las vacilaciones preliminares de los fotógrafos. Una gota pesada de lluvia rozó una de las sienes de Hladík y rodó lentamente por su mejilla; el sargento vociferó la orden final.
>
> El universo físico se detuvo.
>
> Las armas convergían sobre Hladík, pero los hombres que iban a matarlo estaban inmóviles. El brazo del sargento eternizaba un ademán inconcluso. En una baldosa del patio una abeja proyectaba una sombra fija. El viento había cesado, como en un cuadro. Hladík ensayó un grito, una sílaba, la torsión de una mano. Comprendió que estaba paralizado. No le llegaba ni el más tenue rumor del impedido mundo. Pensó *estoy en el infierno, estoy muerto*. Pensó *estoy loco*. Pensó *el tiempo se ha detenido*. Luego reflexionó que en tal caso también se hubiera detenido su pensamiento. Quiso ponerlo a prueba: repitió (sin mover los labios) la misteriosa cuarta égloga de Virgilio. Imaginó que los ya remotos soldados compartían su angustia; anheló comunicarse con ellos. Le asombró no sentir ninguna fatiga, ni siquiera el vértigo de su larga inmovilidad. Durmió, al cabo de un plazo indeterminado. Al despertar, el mundo seguía inmóvil y sordo. En su mejilla, perduraba la gota de agua; en el patio, la sombra de la abeja, el humo del cigarrillo que había tirado nunca acababa de dispersarse. Otro «día» pasó antes de que Hladík entendiera.
>
> Un año entero había solicitado de Dios para terminar su labor: un año le otorgaba su omnipotencia. Dios operaba para él un milagro secreto: lo mataría el plomo germánico, en la hora determinada, pero en su mente un año transcurriría entre la orden y la ejecución de la orden. De la perplejidad pasó al estupor, del estupor a la resignación, de la resignación a la súbita gratitud.
>
> No disponía de otro documento que la memoria; el aprendizaje de cada hexámetro que agregaba le impuso un afortunado rigor que no sospechan quienes aventuran y olvidan párrafos interinos y vagos. No trabajó para la posteridad ni aun para Dios, de cuyas preferencias literarias poco sabía. Minucioso, inmóvil, secreto, urdió en el tiempo su alto laberinto invisible. Rehízo el tercer acto dos veces. Borró algún símbolo demasiado evidente: las repetidas campanadas, la música. Ninguna circunstancia lo importunaba. Omitió, abrevió, amplificó; en algún caso optó por la versión primitiva. Llegó a querer el patio, el cuartel; uno de los rostros que lo enfrentaban modificó su concepción del carácter de Roemerstadt. Descubrió que las arduas cacofonías que alarmaron tanto a Flaubert son meras supersticiones visuales: debilidades y molestias de la palabra escrita, no de la palabra sonora... Dio término a su drama: no le faltaba ya resolver sino un solo epíteto. Lo encontró, la gota de agua resbaló en su mejilla. Inició un grito enloquecido, movió la cara, la cuádruple descarga lo derribó.
>
> Jaromir Hladík murió el veintinueve de marzo, a las nueve y dos minutos de la mañana[5].

[5] Jorge Luis Borges, «El milagro secreto», en *Ficciones*, Buenos Aires, Emecé, 1956.

¿Qué le ocurrió a Hladík durante el ínfimo instante que separa la orden de hacer fuego lanzada por el sargento y el comienzo de la salva? El texto nos da dos indicaciones aparentemente contradictorias: por una parte, nos dice: «el universo físico se detuvo»; por otra parte, se nos dice que el tiempo sigue transcurriendo: «Pensó *el tiempo se ha detenido*. Luego reflexionó que en tal caso, también se habría detenido su pensamiento.» Y Hladík no se contenta con pensar y reflexionar; imagina, desea, se asombra, recita la cuarta égloga de Virgilio, se duerme y se despierta. ¿Debemos concluir que, en la lógica del texto, la detención del universo físico no supone la detención del tiempo? Como la sensación del tiempo está íntimamente ligada a la percepción del cambio, ¿la interrupción del movimiento («los hombres que iban a matarlo estaban inmóviles. El brazo del sargento eternizaba un ademán inconcluso. En una baldosa del patio una abeja proyectaba una sombra fija. El viento había cesado, como en un cuadro») no sugiere, casi necesariamente, la idea de la detención del tiempo? Una primera respuesta sería distinguir el tiempo físico del tiempo psíquico: este último se podría seguir desarrollando aunque el primero se hubiera interrumpido aparentemente, al menos durante un corto instante. Podríamos imaginar un momento de pausa en el mundo, como una imagen congelada, en el que la naturaleza retuviera el aliento, pero en el que la conciencia del condenado siguiera trabajando a una velocidad vertiginosa. Esta explicación podría justificar el sentimiento (o la ilusión) de que el tiempo físico se ha congelado unos segundos. El texto nos dice que esta detención del universo se prolonga, primero todo un día, luego un segundo día, y finalmente durante un año completo. El lector recibe la impresión de que este fenómeno dura demasiado tiempo como para ser una simple ilusión de los sentidos. Impresión que refuerza el procedimiento literario utilizado: la escena se describe «desde el exterior», como si se tratara de una realidad objetiva, antes de que el narrador intervenga para desenmascarar el fenómeno como una experiencia psíquica del personaje. No, el universo físico no se ha detenido realmente; sólo ha dejado de moverse en la mente del condenado.

En realidad, la diferencia entre lo objetivo y lo subjetivo pierde aquí mucha pertinencia. Porque el tiempo físico, el tiempo de los relojes y los calendarios, por mucho que se mida en unidades cuantitativas discretas (segundos, minutos y horas, días, meses y años), no deja de traducirse, cuando lo vive la persona, en términos cualitativos: lo que cuenta aquí son los contenidos de la conciencia, su frecuencia, su duración, su intensidad. Decir «el tiempo físico se detuvo» significa que

la psique se ha aislado, por un instante, de la realidad exterior y de los instrumentos que la miden para replegarse totalmente a su interior: suspensión del tiempo físico que tiene como contrapartida una intensificación inaudita del tiempo psíquico. Hablar aquí de una *contracción del tiempo físico* o de una *extensión del tiempo psíquico* viene a ser la misma cosa. Durante los escasos segundos que separan la orden de abrir fuego y la llegada de la descarga, la conciencia de Hladík se ha exacerbado hasta el punto de realizar en unos breves instantes el trabajo de todo un año. En su psique, el contenido vivido de un año entero se ha condensado en el fulgor de un instante. «Dios operaba para él un milagro secreto»: milagro, pues Hladík espera, en un relámpago, una intensidad interior que lo proyecte mucho más allá de los ritmos habituales del tiempo humano: secreto, porque nada de este prodigio se filtra al exterior; nadie salvo él sabrá jamás que la obra para la que ha vivido está terminada. Para los demás, para la posteridad, él siempre será el autor de un drama inconcluso.

*

Si existe un Ángel de la Historia, debería encontrarse en la intersección entre el tiempo indefinidamente prolongable de que habla el texto de Kafka y el otro tiempo, puramente interior y cualitativo, que describe el relato de Borges. Sin duda, sería uno de los ángeles que, según Gershom Scholem, evoca el Talmud: «ángeles recreados a cada instante, en muchedumbres innumerables para cantar su himno ante Dios antes de ser destruidos y de desaparecer en la nada»[6]. Son ángeles siempre renovados que, según Scholem, rondan en la obra de Walter Benjamin: «"Su voz que pasa y se esfuma" simboliza la anticipación del apocalipsis en el corazón mismo de la historia»[7]. Que la utopía se pueda anticipar, que se pueda vivir «desde ahora», o por el contrario, que sólo se conciba como una mera «idea reguladora», un ideal asintótico cuya realización se aleja indefinidamente a medida que avanzamos, es lo que enfrenta, en el nivel más profundo, la visión de la temporalidad que implica el relato de Borges con la que, para Kafka, caracterizaba la cultura de los hombres de Babel. La leyenda talmúdica que asigna a cada instante del tiempo su ángel específico, es decir, su cualidad propia, o sus virtualidades mesiánicas insustituibles,

[6] Gershom Scholem, «Walter Benjamin», en *Walter Benjamin und sein Engel*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1983, pág. 32.
[7] *Ibid.*

enuncia a escala histórica la idea del tiempo que el personaje de Borges vive como una experiencia eminentemente personal. Esta figura paradójica del pensamiento, según la cual el fin puede ser realidad *desde ahora*, «en el corazón mismo de la historia», subvierte las bases mismas de la razón histórica. Implica que el tiempo ya no se conciba como un eje orientado, en el que el después sucede inevitablemente al antes, o como un río que va desde su manantial a su desembocadura, sino como una yuxtaposición de instantes siempre únicos, no totalizables que, por consiguiente, no se suceden como las etapas de un proceso irreversible. El pasado, el presente y el futuro no se siguen como en una línea recta que un espectador podría observar desde el exterior, sino que coexisten como tres estados de conciencia permanentes: en el fulgor del instante que antecede a su muerte, el protagonista de Borges anticipa la culminación de la obra que, en el desarrollo normal del tiempo, quizá nunca habría llevado a término. Es indudable que, para Kafka, la generación de Babel habría podido construir muy rápidamente esta torre «que llegara al cielo», con la condición de poner manos a la obra «desde ahora». El instante presente vivido en toda su intensidad interrumpe el desarrollo fastidioso de los días y polariza en su campo de fuerzas las virtualidades utópicas que la razón histórica relega muy lejos, al fondo del futuro.

Los «ángeles recreados en cada instante en multitudes innumerables para cantar su himno ante Dios antes de ser destruidos y desaparecer en la nada» remiten a una concepción del tiempo histórico como creación permanente, como emergencia incesante de la novedad. Toda la energía de la historia se concentra en la realidad del presente. Nuestra experiencia del tiempo, decía San Agustín, siempre es la del instante actual; el pasado (en forma de recuerdo) y el futuro (en todas las formas de la espera: temor y esperanza, paciencia e impaciencia, previsión y utopía) sólo son modalidades de nuestra forma de vivir en el corazón del presente. Lo mismo ocurre con nuestra experiencia del tiempo histórico: para que el pasado siga vivo (para que no se congele en la simple conmemoración) la memoria colectiva debe reinventarlo a cada instante; para que el futuro no aparezca como una mera proyección hacia delante de las tendencias del pasado, hay que presentir su novedad radical a través de los armónicos utópicos codificados en la constelación presente. Sin embargo, el presente que nos ocupa (este «presente del conocimiento» del que habla Walter Benjamin) no tiene nada de efímero; no designa el paso fugitivo del pasado al futuro. Tampoco se trata de la reunión sincrónica (de la re-presentación) de las tres dimensiones del tiempo. Todo lo contrario: esta actua-

lidad, principio para Scholem de «juicio y destrucción»[8], socava desde el interior la coherencia del tiempo histórico, hace que salga de sus casillas, lo pulveriza en innumerables instantes mesiánicos. Esta forma de actualidad, «la única verdadera»[9], es la que encarna el Ángel de la Historia.

*

Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem: en la Alemania de los años veinte, estos tres autores elaboraron, cada uno por su lado, una nueva visión de la historia, en cuyo centro destaca la idea de la actualización del tiempo histórico, es decir (en fórmula de Walter Benjamin), la idea del *tiempo del hoy*. En los tres se trata de una crítica radical de la Razón Histórica y de sus axiomas, a saber: la idea de continuidad, la idea de causalidad y la idea de progreso. A la imagen optimista de una historia concebida como un caminar permanente hacia la realización final de la humanidad, enfrentan, cada uno con su modalidad propia, la idea de una historia discontinua, cuyos diferentes momentos no se dejan totalizar y cuyas crisis, rupturas y desgarramientos son más significativos —y sin duda más prometedores— que su aparente homogeneidad.

Que esta otra visión de la historia haya aparecido precisamente en esta época y en tres pensadores judíos, no es casual. En los tres, la reflexión sobre la historia nace de la experiencia directa de los grandes cataclismos que marcaron el siglo XX. El traumatismo original fue aquí la Primera Guerra Mundial, vivida como una ruptura irreversible del tejido histórico, como la catástrofe anunciadora de una era sin precedentes. Para Rosenzweig, se trataba del final de un concepto de la civilización basado en la creencia en un Logos capaz de instaurar en el mundo un orden racional. Benjamin vio el desmoronamiento final de un mundo regido por la tradición, es decir, por una memoria colectiva que conserva y transmite de generación en generación un tesoro inmemorial de experiencias históricas. En el diario que llevaba en aquella época, el joven Scholem habla de la muerte de Europa y de su «enterramiento»[10]. Lo que la guerra mundial había reducido a ruinas era,

[8] *Ibid.*

[9] Walter Benjamin, Anuncio de la revista *Angelus Novus*, en *Gesammelte Schriften (G.S.)*, Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1972-1977, II, 1, pág. 246.

[10] Nota fechada el 1 de agosto de 1916. Agradezco a mi amigo Gary Smith (Freie Universität de Berlín) el haber querido comunicarme la transcripción de este diario, todavía inédito.

para los tres, un modelo antiguo que hasta ahora había dado un sentido a la experiencia humana.

En la Europa burguesa del siglo XIX, este modelo se había encarnado en la ideología del progreso, que tiende a excluir de la memoria colectiva todos los fallos, las regresiones, todos los fracasos que puntúan el desarrollo de la historia. Incluso en su versión hegeliana, la más rica y la más sutil, ya que aloja en el corazón del proceso histórico la muerte, la tragedia y los procesos negativos, la filosofía del progreso proclama a fin de cuentas el triunfo de lo positivo, destinado a concluir el desarrollo de la historia y a conferirle un sentido. Lo que la guerra mundial enseña a Rosenzweig, a Benjamin y a Scholem es la imposibilidad de mantener la idea del progreso histórico, o del sentido de la historia, frente a la realidad irreductible del sufrimiento humano. La guerra, vivida como comienzo absoluto, no se deja reducir a un episodio de la historia del Sentido. Experiencia básica en la que se denuncia el carácter absurdo de toda teodicea inmanente a la historia, arranca al pensamiento del esquema, clásico desde la Ilustración, de una temporalidad cuantitativa y acumulativa, cuyos momentos se suman de acuerdo con la ley de un perfeccionamiento continuo. La guerra nos obliga a percibir el tiempo histórico en su realidad misma: como una yuxtaposición de momentos cualitativamente diferentes los unos de los otros, que por lo tanto no se dejan totalizar. Los sufrimientos pasados no quedan abolidos por el futuro, ni siquiera triunfante, que pretende darles un sentido, como tampoco las esperanzas truncadas se ven desautorizadas por los fracasos que parecen sancionarlas.

Es como una vuelta a una experiencia directa del tiempo histórico, percibido en la diferencia cualitativa de cada uno de sus instantes, cada uno de los cuales está cargado de un carácter específico único, pero abierto también a una multiplicidad de futuros posibles. Desde el momento en que se deja de ver el instante presente como una simple transición entre el que le precede y el que le sigue, el tiempo histórico ya no se puede presentar, a semejanza del tiempo físico, como una serie homogénea de unidades formalmente idénticas. Con su homogeneidad desaparece también la idea de su continuidad, y, por consiguiente, la posibilidad misma de una causalidad que regulase su curso. Hay que admitir por lo tanto que la relación de un instante con el instante siguiente —y en general del presente con el futuro— no es unívoca; a partir del presente, muchos caminos divergentes pueden conducir a futuros diferentes. El número de estos caminos no es indefinido; cada presente lleva consigo un sistema de limitaciones que condicionan el futuro y, en cierta forma, limitan su plasticidad.

No obstante, estos posibles son lo bastante numerosos como para que, en su principio, el futuro siga siendo imprevisible. Lo que caracteriza la visión de la historia en Rosenzweig, Benjamin y Scholem es precisamente este paso de un tiempo de la necesidad a *un tiempo de los posibles*.

Podríamos pensar que la negación de la idea del progreso habría llevado a estos tres autores a una concepción pesimista de la historia, ya que nada garantiza que tienda necesariamente hacia la resolución final de todas las contradicciones. Es más: en el horizonte de su vida y de su obra asoman todos los tormentos, todas las catástrofes que marcaron nuestro siglo: tras la guerra de 1914-1918, Rosenzweig, muerto en 1929, tuvo tiempo para asistir a la ruina progresiva de la República de Weimar y al ascenso del nazismo; Benjamin y Scholem fueron testigos más adelante de la llegada de Hitler al poder y de la persecución de los judíos; Benjamin conoció, con el pacto germanosoviético, el hundimiento de todas las esperanzas que había puesto en el comunismo; Scholem vivió la Segunda Guerra Mundial, el exterminio de los judíos y, con la perpetuación del conflicto árabe-israelí, la imposibilidad del sionismo espiritual con el que había soñado. En realidad, en el corazón de la civilización que había creado la idea del sentido de la historia fue donde ésta se hundió de la forma más espectacular. Sin embargo, para Rosenzweig, como para Benjamin y Scholem, el final de la creencia en un sentido de la historia no supone la abolición de la idea de esperanza. Todo lo contrario, precisamente sobre las ruinas del paradigma de la razón histórica, la esperanza se convierte en categoría histórica. La utopía, que ya no se puede considerar como la creencia en el advenimiento necesario del ideal al término mítico de la historia, resurge —a través de la categoría de la *Redención*— como la modalidad de su advenimiento *posible* en cada instante del tiempo. En este modelo de un tiempo aleatorio, abierto en todo momento a la irrupción imprevisible de la novedad, la realización inminente del ideal vuelve a ser posible, como una de las posibilidades que ofrece la insondable complejidad de los procesos históricos[11].

Esta imagen de la historia es irreductible al modelo teleológico que caracteriza el pensamiento histórico de Occidente, tanto en la forma religiosa de la teodicea cristiana como en la forma secularizada de una dialéctica de la Razón inmanente a la historia. Precisamente desde la

[11] Mi interés por los modelos de la complejidad y de lo aleatorio se la debo a Henri Atlan, a lo largo de muchos años de intercambios intelectuales. Quiero agradecérselo de todo corazón.

perspectiva de la crisis de la civilización occidental debemos comprender el gesto filosófico de Rosenzweig, de Benjamin y de Scholem, al volverse hacia la experiencia judía de la historia para descubrir en ella una dimensión radicalmente diferente de la conciencia histórica y de su dimensión utópica. El mesianismo judío siempre tuvo que enfrentarse con la experiencia histórica de la catástrofe, de la decepción y del fracaso. En general, todas las tentativas escatológicas que conoció la historia judía se terminaron entre amargura y frustración. Por esta razón, el mesianismo judío siempre se esforzó por relativizar los datos de la historia visible para poner el acento en las virtualidades utópicas de la *historia secreta*: la de los engendramientos y las generaciones, la más oculta todavía de las almas y sus aventuras espirituales, y las que lleva consigo cada instante, incluso el más humilde. La esperanza mesiánica judía —que simboliza aquí el Ángel de la Historia— no sigue las etapas de una finalidad histórica, pero se aloja en los desgarrones de la historia, allá donde se le saltan los puntos dejando al desnudo los millares de hilos que forman su trama.

*

Desde esta perspectiva común, la reflexión de estos tres autores se despliega en tres direcciones diferentes, que dan testimonio de las tres opciones centrales que se abren, desde comienzos del siglo XX, a los judíos que querían romper con el espíritu de la asimilación: la religión (Rosenzweig), el sionismo (Scholem) y la revolución (Benjamin). Aunque los tres fueron marginales con respecto a la ortodoxia de estas diferentes corrientes, no dejan de ser representativos, cada uno a su manera, de los grandes movimientos de ideas que agitaron nuestro siglo.

De los tres, Rosenzweig es el que tiene una obra de forma más rigurosamente filosófica. En referencia constante al pensamiento político de Hegel, que había estudiado en su primera obra, *Hegel y el Estado* (*Hegel und der Staat*, escrita entre 1911 y 1914, publicada en 1920), en *La estrella de la Redención* (*Der Stern der Erlösung*, redactada en 1918-1919, publicada en 1921) se consagra a subvertir absolutamente las categorías hegelianas, *tomándolas al pie de la letra*, mostrando que si Europa ha ido hacia la catástrofe, ha sido en nombre de ideas hegelianas (ante todo, en nombre de la idea de una misión histórica de los pueblos y de los Estados). Al nacionalismo moderno, que interpreta como una forma laica del mesianismo, Rosenzweig opone la concepción de una *metahistoria*, es decir, un tiempo sagrado, al margen de las vicisitudes de la

temporalidad política, en la que el pueblo judío podría vivir su vocación religiosa[12].

La reflexión de Walter Benjamin se despliega, de forma deliberadamente no sistemática, a través de una serie de estudios sobre la teoría del lenguaje, la literatura, la historia social y la filosofía de la historia. Cruzada por un cuestionamiento constante sobre las relaciones entre lo político y lo teológico, la revolución y la tradición, esta reflexión desemboca, en las *Tesis de filosofía de la historia* de 1940, en una inversión de los esquemas del marxismo ortodoxo, en la medida en que las categorías del materialismo histórico se cuestionan a la luz del mesianismo judío. Al hacerlo, Benjamin rechaza de una vez por todas la noción de progreso histórico, oponiéndole la idea de las interrupciones repentinas de la historia: rupturas que son otros tantos instantes mesiánicos.

La obra de Scholem, por oposición a las de Rosenzweig y Benjamin, pertenece ante todo al campo de la historiografía. Su novedad con respecto a la «ciencia del judaísmo», tal y como la concebían los historiadores del siglo XIX, no se refiere a la legitimidad del método histórico, sino a la naturaleza del objeto estudiado. La reintegración de la Cábala en el campo de los estudios históricos se acompaña con una rehabilitación del pensamiento religioso en general como *sistema simbólico*. En su interpretación del mesianismo, Scholem destaca el elemento destructivo, apocalíptico, de la escatología judía, por oposición a la imagen armoniosa de un progreso continuo de la humanidad, tal y como la concebían los historiadores judíos del siglo XIX. Para Scholem, la tradición judía siempre dio prioridad a la idea de una irrupción repentina del Mesías en el desarrollo imprevisible de la historia humana.

En este sentido, la idea de un «tiempo del presente» está en el centro de la visión histórica de estos tres pensadores. En los tres, esta idea, inspirada por el mesianismo judío, propone, por oposición al paradigma dominante desde la Ilustración, un modelo de la historia que, tras la caída de las ideologías del progreso, da una nueva oportunidad a la esperanza situando la utopía en el corazón del presente.

[12] Franz Rosenzweig. *Der Stern der Erlösung (E.R.)*, La Haya, 1976 (*Gesammelte Schriften* II). Véase también Stéphane Mosès, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig (S.R.)*, París, Le Seuil, 1982.

PRIMERA PARTE

Franz Rosenzweig
El reverso de Occidente

Capítulo primero

La disimilación

I

En Rosenzweig, Benjamin y Scholem, el descubrimiento de una dimensión radicalmente diferente de la conciencia histórica, centrada alrededor de la percepción de un «tiempo del presente», se produce desde la perspectiva de una crítica aguda de la civilización europea y de la búsqueda de nuevos sistemas de valores. Este cuestionamiento está íntimamente ligado, en los tres, a su experiencia de la condición judía en la Alemania de los primeros años del siglo XX. Aunque procedentes de familias asimiladas desde generaciones a la sociedad circundante, no obstante son lo bastante marginales como para poder lanzar una mirada distanciada sobre el mundo que los rodea. Este mundo es ante todo el de la familia, considerada desde la infancia como fuente de contradicciones sociales e intelectuales insoportables.

A los tres, la *Carta a mi padre* de Kafka les habría podido servir de modelo. Misma denuncia de la incoherencia de un medio familiar que aspira a fusionarse con la sociedad dominante, preservando vestigios dispersos de una tradición que se ha vuelto incomprensible. Misma crítica de un conformismo pequeñoburgués, ávido de copiar las normas del medio circundante, misma condena de un estilo de vida «híbrido»[1], bloqueado a medio camino entre una fidelidad puramen-

[1] Walter Benjamin, carta del 10 de octubre de 1912 a Ludwig Strauss (en *G.S.*, II, 3, pág. 838).

te formal al pasado y la utopía de una absorción perfecta en el mundo exterior. Y ante todo, misma sensibilidad al «deshilachado espiritual»[2] de un judaísmo privado de su aura metafísica. Desde sus años de juventud, Rosenzweig, Benjamin y Scholem tuvieron que cuestionar —de forma sin duda muy diferente para cada uno de ellos— los modelos y las normas a los que sus padres trataban de asimilarse con todas sus fuerzas. En Benjamin y en Scholem encontramos primero la rebelión contra los valores burgueses de la Alemania guillermiana: desde sus años escolares Benjamin se compromete activamente con la «Comuna libre» de Wickensdorf, fundada en 1906 por el teórico y pedagogo Gustav Wyneken. No obstante, no tardará en desconfiar de las tendencias nacionalistas y autoritarias de este movimiento y se situará desde 1913 «en algún lugar a la izquierda»[3]. Para él, como para Rosenzweig y Scholem, el choque de la guerra (y, en el caso de Benjamin, la muerte en combate de uno de sus mejores amigos) provocará la ruptura definitiva con el modelo ya condenado de una Europa devastada por los enfrentamientos entre nacionalismos. Scholem, por su parte, se había disociado desde la adolescencia de una sociedad y de una cultura que le parecían fundamentalmente corrompidas. Sus cuadernos de juventud todavía inéditos son el testimonio de su rebelión precoz contra los códigos sociales y políticos del medio del que procedía. Dos tendencias se mezclan en él de forma casi inseparable: un anarquismo de base, con fuerte coloración moral, un rechazo espontáneo del orden establecido, por una parte, y por otra una conciencia aguda de su identidad judía, acompañada con una convicción de que los rasgos específicos del judaísmo no podían quedar al margen de los intereses y las preocupaciones de la sociedad alemana. Desde antes de la guerra, el joven Scholem se siente atraído por el marxismo y el socialismo; pero su gran, su verdadera pasión lo empuja hacia la exploración del judaísmo y de su historia, hacia el estudio del hebreo y la lectura de la Biblia, hacia el descubrimiento del Talmud y de los textos canónicos de la tradición judía.

También en este caso el traumatismo de la guerra precipitará el divorcio con una Alemania (y en general con una Europa) que se hunde en una pesadilla sangrienta. En 1915, antes de pasar el bachillerato, el joven Scholem es expulsado del liceo por antimilitarismo y pacifis-

[2] Gershom Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem: Jugenderinnerungen*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1977.

[3] Walter Benjamin, carta del 17 de enero de 1913 a Ludwig Strauss (en *G.S.*, II, 3, pág. 842).

mo. En una carta abierta que envía al semanario sionista *Die Jüdische Rundschau* (que se negó a publicarla) había escrito: «No creemos que la causa de Alemania, como tampoco la de ningún país del mundo, sea la nuestra»[4]. Adepto de un «sionismo espiritual», para el que la creación de un Estado judío en Palestina importaba mucho menos que el renacimiento interior del pueblo judío, es decir, su retorno a los orígenes de su identidad colectiva en la tierra de sus antepasados, Scholem veía en una guerra, en la que los judíos de Europa, unidos hasta entonces por una comunidad de destino milenaria, habían llegado a matarse en nombre de las pasiones nacionales de los pueblos entre los que vivían, la prueba del carácter históricamente absurdo de la asimilación. Este pacifismo de inspiración sionista se mezclaba con un antimilitarismo de carácter anarquista (había leído a Kropotkin, Proudhon, Eliseo Reclús, y sobre todo Gustav Landauer), y se alimentaba además de la admiración que tenía a su hermano mayor, Werner Scholem, militante socialista de izquierda que se situaba en la esfera de Liebknecht y Rosa Luxemburg. Cuando Werner fue a la cárcel por negarse a obedecer, Scholem tomó partido abiertamente por él, lo que incitó a su padre, patriota alemán de estricta obediencia, a expulsarle de la casa paterna. (Werner Scholem, elegido tras la guerra diputado comunista, fue detenido por los nazis en 1933, deportado a Dachau y a Buchenwald, donde fue asesinado en 1940.)

Los cuadernos de Scholem describen la génesis atormentada de una personalidad que, sobre el horizonte trágico de la guerra y de sus horrores, opta por romper de forma irrevocable con una Europa en la que «los Cielos están recitando la oración por los muertos»[5] e instalarse «en Sión» para participar en el renacimiento espiritual del pueblo judío.

Franz Rosenzweig, para describir este movimiento de alejamiento de la civilización occidental y de vuelta a las fuentes de la identidad judía, tuvo la idea de tomar de la lingüística el concepto de *disimilación*: la historia del pueblo judío, escribe en una nota de su diario, siempre conoció, paralelamente a una tendencia evidente a la asimilación, un movimiento permanente de disimilación[6]. Como Scholem y como Benjamin, Rosenzweig se había opuesto muy pronto a las incer-

[4] *Von Berlin nach Jerusalem*, *op. cit.*

[5] Nota del 1 de agosto de 1916.

[6] *Franz Rosenzweig, Der Mensch und sein Werk, Briefe und Tagebücher (B.T.)*, Hrsg. von Rachel Rosenzweig-Scheinmann und Bernhard Casper, 2. Band: 1918-1929, La Haya, Martinus Nijhoff, 1979, pág. 770 (nota del 3 de abril de 1922).

tidumbres y a las contradicciones del judaísmo que seguía profesando vagamente su padre. Como Scholem (pero a diferencia de Benjamin) le había fascinado, desde la adolescencia, la dimensión religiosa del judaísmo; como Benjamin (y a diferencia de Scholem) nunca le había atraído el sionismo. La historia de sus años de formación, marcados por el escepticismo y el relativismo dominantes a comienzos del siglo xx, y después por el doble enfrentamiento con la filosofía de la historia de Hegel, por una parte, y con la militancia cristiana de sus amigos más íntimos, por otra, es la de una reconversión progresiva hacia una visión del mundo religiosa, con un matiz primero cristiano, luego específicamente judío. En cierta forma, este itinerario parece relativamente tímido: no hay rechazo de principio de la sociedad burguesa, no hay compromiso político «a la izquierda», como en Benjamin, no hay ruptura violenta con Europa, como en Scholem. Sin embargo, en Rosenzweig el choque de la guerra le llevará a su divorcio más profundo, más radicalmente tematizado, con el conjunto de la civilización occidental. Lo que la guerra cuestiona es, en su opinión, toda la tradición filosófica «desde Jonia hasta Jena»[7], tradición basada en la primacía de un Logos que supuestamente es la expresión de la totalidad de la realidad. Identidad del pensamiento y del Ser: este postulado original de toda la metafísica occidental tropieza con el hecho irreductible de la muerte, violencia primera que ninguna lógica puede lograr evacuar[8]. Rosenzweig va mucho más lejos: para él, la tradición del Logos es al mismo tiempo tradición del Poder. A partir de los análisis de Hegel, ve en el cristianismo el principio fundador de una civilización que se presenta como el último avatar histórico del Absoluto. A este respecto, es la encarnación suprema del Sentido: en ella, todo se vuelve inteligible. Nada puede resultar ajeno al poder absoluto del Sentido que incorpora. Al igual que la filosofía siempre ha tratado de neutralizar la exterioridad de la muerte esforzándose por significarla, la tradición del Occidente cristiano siempre ha tratado de negar la alteridad radical del judaísmo, absorbiéndolo en su propio horizonte. Todo el *ímpetus* especulativo de Rosenzweig consistirá en tratar de arrancar al judaísmo de esta alienación para devolverle su propia soberanía. Éste es el objeto central (y, a decir verdad, único) del debate filosófico que, en plena guerra mundial, le enfrentará con el teólogo protestante Eugen Rosenstock.

7 *E.R.*

8 *S.R.*, pág. 48 y ss.

II

La correspondencia entre Franz Rosenzweig y Eugen Rosenstock representa sin duda uno de los episodios más impactantes del diálogo judeocristiano en el siglo xx. Este intercambio de cartas se desarrolla entre mayo y diciembre de 1916, cuando ambos luchaban en las filas del ejército alemán, Rosenzweig en los Balcanes y Rosenstock en el frente del Somme. Lo que caracteriza este diálogo es su total sinceridad, una libertad sin subterfugios en el intercambio de ideas, un rigor inflexible en la búsqueda de la verdad. Nos arrastra mucho más allá de las simples protestas de buena voluntad o de la expresión de convicciones comunes, a las que se suelen reducir los intercambios judeocristianos.

Para comprender lo que implica esta correspondencia, hay que recordar en primer lugar las circunstancias que la provocaron. Rosenzweig había conocido a Rosenstock en un congreso de jóvenes historiadores alemanes que se celebró en Baden Baden en 1912. En 1913 se vieron el Leipzig, donde Rosenstock daba clase de historia constitucional. De origen judío, pero convertido al protestantismo, se había transformado en un cristiano ferviente y militante. Mientras Rosenzweig compartía en aquella época el relativismo histórico de su maestro Friedrich Meinecke, Rosenstock había convertido la creencia en el absoluto de la Revelación religiosa en el centro de su vida. Durante una larga discusión nocturna, Eugen Rosenstock consiguió abrir una brecha en el relativismo de Rosenzweig, no tanto por la fuerza de sus argumentos como por el testimonio vivido de su fe. En esta fase de su diálogo, el enfrentamiento de Rosenzweig y de Rosenstock no es todavía el del judío y el cristiano, sino el de la filosofía y la Revelación. Lo que Rosenzweig descubre al cabo de la discusión, no es la verdad específica del judaísmo o del cristianismo, sino la idea general de Revelación. Al mismo tiempo, está convencido, como buen hegeliano, de que la civilización europea es, en el fondo, una civilización cristiana, y de que dentro de este contexto histórico particular, la aceptación de la idea de Revelación significa objetivamente la aceptación del cristianismo. Al parecer, tras esta discusión, Rosenzweig decidió convertirse; en cualquier caso, es lo que Rosenstock parece haber comprendido. Cuando tres meses más tarde Rosenzweig decide seguir siendo judío, Rosenstock no se enteró aparentemente. Luego llegó la guerra; los dos amigos se perdieron de vista. En 1916, es decir, tres años después de su conversación de Leipzig, Rosenstock se enteró —casi por casualidad— de que en el intervalo Rosenzweig había convertido el judaísmo en el centro de su vida. Trastornado, decide volver a entrar en con-

tacto con su antiguo amigo y tener con él una explicación sobre este cambio inexplicable (que debía parecerle como una especie de traición). Desde este punto de vista, el verdadero punto de partida de esta correspondencia es la pregunta que hace Rosenstock a Rosenzweig el 4 de octubre de 1916: «¿Qué mil diablos hacía en esa galera?»

En ese momento, llevan cuatro meses de correspondencia. Hasta entonces, los dos corresponsales habían evitado cuidadosamente las cuestiones demasiado personales. La pregunta de Rosenstock —pensada como una provocación y entendida como tal— transformará la discusión filosófica y teológica en un enfrentamiento apasionado, al que los dos hombres aportan el sentido mismo de su vida. El riesgo no es sólo intelectual: los dos amigos escriben realmente a la sombra de la muerte. Uno y otro viven en su carne lo que Rosenzweig dirá dos años más tarde, en la introducción de *La estrella de la Redención*: de la angustia ante la muerte procede todo el conocimiento. Esta angustia —realidad prerreflexiva por excelencia— es a su vez el síntoma de una experiencia colectiva: la de la guerra, de la que Rosenzweig habla como de «una brecha ciega abierta en nuestras vidas». Ruptura del orden del mundo que remite, para cada uno de los dos corresponsales, a una evidencia compartida: 1914 marca el fin de una era de la historia universal, porque el desmoronamiento político de Europa significa al mismo tiempo el hundimiento de los valores en los que descansaba hasta entonces su civilización. Para Rosenzweig, como para Rosenstock, el espíritu de esta civilización se resume en un nombre que para ellos se ha vuelto emblemático: el de Hegel. Efectivamente, la filosofía de la historia de Hegel desemboca en la tesis (de la que partía implícitamente) según la cual la civilización europea —que Hegel llama también «germánica»— representa la fase última de la historia universal, la vuelta a sí del Espíritu absoluto, momento de realización en el que lo racional coincide con lo real y lo real con lo racional. Desde sus años de estudiante, Rosenzweig había expresado sus dudas sobre la forma de elevar al rango de Absoluto el estado presente de la civilización occidental. 1914 le había mostrado definitivamente —y es algo que vale también para Rosenstock— que la época en que se podía creer en el reinado de la Razón sobre la historia pertenecía definitivamente al pasado. La cuestión que se plantea para los dos corresponsales será ahora la siguiente: ¿cómo se va a presentar la nueva época de la historia universal, la época «poshegeliana»? Y más precisamente: ¿cuál será en esta nueva era de la historia el futuro de la religión, es decir, de las dos religiones fundadoras de Occidente, el judaísmo y el cristianismo?

III

Entre la primera carta de Rosenstock, fechada en mayo de 1916, y la última respuesta de Rosenzweig, en diciembre del mismo año, se desarrolló una aventura intelectual, con sus diferentes episodios, sus crisis, sus tropiezos, sus malentendidos, pero también sus momentos de intensa verdad, en los que cada uno de los dos corresponsales descubre al otro (y descubre para sí) las implicaciones últimas de sus opciones espirituales. Al término del diálogo, las posiciones no han cambiado, pero se han clarificado definitivamente; todo lo que en uno y otro parecía al comienzo de la correspondencia nadar en una especie de inconsciente cultural y religioso sale poco a poco a la luz. A través del discurso de Rosenzweig se afirma la peculiaridad irreductible del judaísmo, su negativa en nombre de su vocación propia, a dejarse absorber por la civilización circundante, la del Occidente cristiano. En la argumentación de Rosenstock se trasluce ante todo la conciencia que tiene el cristianismo de su misión civilizadora, el sentimiento que lo convierte en el motor del progreso espiritual en el mundo, su dificultad para admitir, junto a él, la existencia de un judaísmo que pretenda desempeñar un papel central en la economía de la salvación.

Si dejamos de lado toda la riqueza de los temas que se entrecruzan en este intercambio de cartas (uno de los más importantes es sin duda el de una cronosofía —es decir, una filosofía del tiempo— basada en la estructura del calendario) para concentrarse en la esencia, que es el debate judeocristiano, podemos distinguir dos fases principales: la primera, que comprende dos cartas de Rosenzweig (septiembre y octubre de 1916) y dos cartas de Rosenstock (4 de octubre y 28-30 de octubre) donde la discusión se plantea básicamente en un plano *teológico*; la segunda, que incluye la carta del 7 de noviembre de Rosenzweig, la respuesta de Rosenstock del 19 de noviembre y una nueva carta de Rosenzweig del 30 de noviembre, en la que el debate se desplaza al terreno de la *historia* y de la *filosofía política*.

A Rosenstock, que le había manifestado su estupefacción ante su vuelta al judaísmo, Rosenzweig le había contestado en una carta del mes de septiembre:

> Antes se simplificó demasiado la vida (hace mucho que soy para usted un objeto de escándalo) poniendo mi judaísmo entre comillas; se libró de él tratándolo como una manía personal, o mejor, como el efecto de una fidelidad romántica a la influencia póstuma de un anciano tío. Ahora nos hace las cosas difíciles a los dos, exi-

> giéndome que ponga mi esqueleto al desnudo [...] Sólo una necesidad moral puede obligar a un ser vivo a entregarse a semejante haraquiri anatómico, no la simple curiosidad de un amigo [...][9].

Cuando Rosenstock le contesta que, desde su punto de vista, esta reivindicación de una identidad judía que sea algo más que una «manía» se asimila a lo que el dogma cristiano califica clásicamente de «endurecimiento de los judíos» (*die jüdische Verstocktheit*), que no comprende cómo un hombre de la calidad de Rosenzweig puede reivindicar este «endurecimiento» y que todo lo que puede hacer ante un espectáculo tan absurdo es preguntarse «¿Qué mil diablos hacía en esa galera?» Rosenzweig se ve obligado, a su pesar, a proceder a ese «haraquiri anatómico» que tanto le repugna. En su respuesta de octubre de 1916, que abre la parte propiamente teológica del debate, Rosenzweig parte de una pregunta que le había hecho Rosenstock: «El endurecimiento de los judíos es, por así decirlo, un dogma cristiano. ¿Puede ser también un dogma judío?[10]». Lo que tiene de notable la respuesta de Rosenzweig es el *desplazamiento* que opera, el cambio de perspectiva que supone. A la pregunta evidentemente *retórica* de Rosenstock (no, el endurecimiento de los judíos *no puede ser* un dogma judío, porque nadie puede reivindicar el error que comete), Rosenzweig no puede contestar, ni negando el hecho del «endurecimiento» (ya que la reivindicación del carácter específico del judaísmo supone *efectivamente* la negación del cristianismo), ni justificándolo (ya que efectivamente es lógicamente contradictorio basar una argumentación en un error), sino cuestionando la misma pregunta. No para negar su pertinencia, sino para *darle perspectiva*, es decir, para recuperar el horizonte que, implícitamente, la dota de sentido: desde la perspectiva del cristianismo la existencia autónoma del judaísmo como realidad teológica específica aparece como «endurecimiento», es decir, como perseverancia en el error. Esta misma realidad, vista desde la perspectiva del judaísmo, aparece como afirmación de su propia verdad, como fidelidad a sí mismo. El trabajo conceptual de Rosenzweig consiste en liberar al judaísmo de la mirada que lo capta desde el exterior para devolverle su propia conciencia de sí. Judaísmo y cristianismo son dos realidades diferenciadas y paralelas; cuando se trata de la relación con la verdad, el judaísmo posee al igual que el cristianismo la posición y la dignidad de «sujeto del conocimiento». De esta forma «al dogma de

[9] *B.T.*, pág. 231.
[10] *Ibid.*, pág. 245.

la Iglesia sobre su relación con el judaísmo debe corresponder un dogma judío sobre su relación con el cristianismo»[11].

Ya no se trata, como en la filosofía de la Ilustración, de pedir «tolerancia» al mundo cristiano respecto al judaísmo, ni tampoco, como en la famosa parábola del «sabio Natán», de basar la igualdad de las religiones en el hecho de que, con respecto a la Verdad incognoscible, ambas son ilusiones, sino de mostrar que el judaísmo y el cristianismo son igualmente *verdaderos*, o al menos que son iguales en derecho en su relación con la verdad.

Dos años más tarde, en *La estrella de la Redención*, Rosenzweig mostrará que no hay discurso «objetivo» sobre la verdad, sino que todo conocimiento se refiere a la verdad a partir de un punto determinado del espacio y de un momento determinado del tiempo. La verdad nunca es un concepto absoluto, sino que se revela *hic et nunc*, siempre diferente, para la experiencia de sujetos que ya están situados en un punto determinado del mundo. Conocer consistirá, no tanto en identificar objetos de conocimiento como en reconstruir el campo de visión en el que aparecen. El «diálogo» entre dos sujetos no consistirá en evocar por turnos un tema supuestamente común, sino en cuestionar la validez misma de la cuestión que se plantea, es decir, para cada uno de los interlocutores, en situarla desde las diferentes perspectivas en las que se las debe presentar necesariamente. Así es como Rosenzweig procede en este caso. Al debate «cristianismo contra judaísmo» que Rosenstock parece querer entablar, Rosenzweig opone una doble perspectiva: a la *imagen* que el cristianismo tiene del judaísmo, se enfrenta, como en un doble juego de espejos, la *imagen* que el judaísmo tiene del cristianismo.

Podemos descomponer la respuesta de Rosenzweig a Rosenstock en dos momentos lógicos: en primer lugar, el «endurecimiento» no es un atributo «objetivo» del pueblo judío, sino una categoría de la teología cristiana. Por consiguiente, la pregunta «¿Cómo pueden ver los judíos su propio endurecimiento?» no es pertinente. Sin embargo, si existe, paralelamente a la mirada cristiana, una mirada judía sobre el mundo —y es lo que aquí afirma Rosenzweig— la pregunta debe plantearse de la forma siguiente: «¿De acuerdo con qué categoría el judaísmo concibe el cristianismo?» Esta categoría es, según Rosenzweig, la de la «religión hija», encargada de extender la idea del monoteísmo por el mundo. Sin embargo, Rosenzweig propone dos interpretaciones dife-

[11] *Ibid.*, pág. 245.

rentes de esta idea: una, que considera aparentemente como superficial, es la que presenta el judaísmo liberal del siglo XIX y según la cual la enseñanza de la Iglesia incorpora, al margen de todas las diferencias dogmáticas, los grandes principios éticos del judaísmo. A esta tesis doblemente reductora, pues convierte el cristianismo en un simple portavoz del judaísmo que, a su vez, se ve reducido a un teísmo de carácter ético, Rosenzweig prefiere al parecer la visión más compleja que expone una leyenda talmúdica según la cual, desde la destrucción del Templo, «el Mesías va errante desconocido entre las naciones, y sólo cuando las haya cruzado todas llegará el momento de nuestra Redención»[12].

El desplazamiento de los conceptos que realiza Rosenzweig va todavía más lejos. No se trata únicamente de enfrentar dos imágenes, la del judaísmo en el cristianismo y la del cristianismo en el judaísmo, sino también de entender cómo se viven estas dos imágenes, en el interior de dos conciencias antagonistas, como *verdades*. Al preguntar: «¿Qué significa el teologúmeno cristiano sobre el judaísmo para el cristiano?»[13] y «¿Qué significa el teologúmeno judío sobre el cristianismo para el judío?», Rosenzweig devuelve a la subjetividad de ambos puntos de vista la profundidad de la vivencia. Al describir desde el interior, por así decirlo, la *experiencia* cristiana y la *experiencia* judía, Rosenzweig actualiza una disimetría fundamental: a la experiencia cristiana del judaísmo no corresponde una experiencia judía del cristianismo, sino una experiencia judía del judaísmo. Disimetría que, en *La estrella de la Redención* se elevará a la altura de un verdadero principio constitutivo: el cristianismo, volcado hacia el exterior, tiene como misión ir hacia el mundo, mientras que el judaísmo, volcado hacia el interior, tiene por vocación identificarse consigo mismo. Por esta razón, según Rosenzweig, la idea del endurecimiento de los judíos se expresa, en la conciencia cristiana, mediante el odio a los judíos, mientras que la idea de la «religión hija» no es más que un *síntoma* de la conciencia que el judaísmo tiene de sí mismo. Conciencia que, en su forma vulgar, toma la forma del *orgullo* y que en su forma noble, es decir, universal, se expresa mediante la idea de la *elección* (carta del 7 de noviembre). Porque ambas pertenecen al ámbito de la pura subjetividad, estas dos reacciones, o estas dos emociones, son «tan estrechas y limitadas la una como la otra»[14]. La evocación, desde el interior mis-

[12] *Ibid.*, pág. 251.
[13] *Ibid.*, pág. 251.
[14] *Ibid.*, pág. 252.

mo de la subjetividad judía y de la subjetividad cristiana, de estas dos pasiones antagonistas, constituye sin duda alguna uno de los puntos fuertes de esta correspondencia. No expresa la posición última de Rosenzweig, pero representa un intento de iluminar hasta sus profundidades más ocultas las raíces de la diferencia que enfrenta al judaísmo con el cristianismo. Esta inmersión en el fondo del inconsciente cultural de las dos religiones está destinada, sin duda alguna, a exorcizar con el poder de la palabra la violencia latente que implica la rivalidad de dos mesianismos en el seno de una misma civilización. El orgullo judío, dice Rosenzweig, traduce al lenguaje de la subjetividad más plena la creencia metafísica en la verdad última del judaísmo, como el antisemitismo cristiano expresa una exasperación instintiva ante el rechazo del judaísmo a «entrar en el juego de la ficción en cuyo nombre el dogma cristiano conquista el mundo»[15].

Rosenzweig asume esta negativa a «entrar en el juego» cuando, como respuesta a la pregunta inicial de Rosenstock escribe: «¿Me debo convertir cuando soy "elegido" de nacimiento? ¿Existe para mí esta alternativa? ¿Es casual que me haya embarcado en esta galera? ¿No es mi galera? [...] Mi sitio está a bordo (¿para qué? para vivir y morir en ella)»[16].

De hecho, esta afirmación de Rosenzweig de la suficiencia en sí del judaísmo, su negativa provocadora a «entrar en el juego», despiertan la furia de Rosenstock, su «rabies theologica». Al quedarse al margen de la historia, el judaísmo se condena a la esterilidad.

> A las ideas y a los hechos que desde hace mil años, bajo el impulso del cristianismo, transformaron el mundo, el judaísmo sólo puede corresponder con algunos nombres famosos que son el orgullo de la Sinagoga, y nada más [...]
>
> Desde hace mil años la Sinagoga habla de lo que tiene, porque no tiene nada más; pero ya no participa en la realidad y nunca sabrá lo que es la realidad. Ilustra la maldición de la presunción, del orgullo y de la indiferencia respecto al proceso de unificación del cosmos [...][17].

En cuanto a la idea de su elección, para Rosenstock sólo retoma el mito arcaico común a todos los pueblos de la Antigüedad que los convierte en el centro del mundo. Entre los judíos, este etnocentrismo

[15] *Ibid.*, pág. 232.
[16] *Ibid.*, pág. 254.
[17] *Ibid.*, pág. 279.

se prolonga por la creencia ingenua en una transmisión hereditaria de su «elección»:

> Judá reivindica su derecho inalienable. En esta ingenuidad que consiste en alegar ante Dios derechos inalienables e imprescriptibles, derechos que pasan «naturalmente» de generación en generación, mediante «transmisión de los caracteres adquiridos», reside el arcaísmo ciego del judaísmo: *diogenos, eugenos* (nacidos de dios, bien nacidos) decían de ellos mismos los miembros de las tribus paganas. ¿Quién puede tomarlos en serio?[18].

Para Rosenstock, la idea judía de elección ya no tiene ninguna pertinencia en una civilización esencialmente cristiana; sólo es una ilusión de la conciencia judía. A los ojos de Rosenstock, el judaísmo es una idea que no tiene futuro:

> El judío es un párrafo de la ley. Eso es todo. Por mucho que crean que tienen su propia galera. Nunca han visto el mar, porque si no, no hablarían así. Nunca naufragarán, nunca desaparecerán, siempre ven a Dios con la misma claridad, no necesitan mediador [...] No saben que el mundo es movimiento y cambio [...] *Lasciate ogni speranza; nondum viventes iam renuntiavistis* (Renunciad a toda esperanza; antes incluso de vivir ya habéis renunciado a ella)[19].

Estas líneas de Rosenstock representan, en este enfrentamiento teológico, el paroxismo de la crisis. Hay un momento de catarsis más allá del cual se podrá reanudar el verdadero diálogo. En su respuesta (carta del 7 de noviembre), Rosenzweig comprueba en primer lugar que la «rabies theologica» de Rosenstock sólo confirma su propio diagnóstico sobre las raíces del antijudaísmo cristiano. Sobre todo, trata de apaciguar el debate mostrando que se sitúa, a uno y otro lado, en el interior de una misma aspiración mesiánica. Como hará de forma sistemática en *La estrella de la Redención*, Rosenzweig quiere mostrar que el judaísmo y el cristianismo representan dos visiones, opuestas y complementarias, de una misma utopía:

> Porque por mucho que protesten, truenen, rechinen, no se librarán de nosotros [...] Y por favor, no se confundan, somos el enemigo *del interior*, no el enemigo del exterior. Quizá el antagonismo sea así más despiadado, pero no importa: vivimos y viviremos en el interior de las mismas fronteras, en el interior del mismo *Reino*[20].

[18] *Ibid.*, pág. 279.
[19] *Ibid.*, pág. 280.

IV

En su carta «teológica» del 30 de octubre, Rosenstock había abordado también otro aspecto del enfrentamiento judeocristiano: la cuestión del judaísmo «emancipado», es decir, secularizado, y su posición en la economía de la salvación. ¿Un judaísmo privado de sus referencias religiosas puede pretender desempeñar un papel en la historia de la Redención?

Al plantear esta pregunta, Rosenstock abre un nuevo capítulo en el desarrollo del debate. Ahora cambiamos de registro. A la discusión teológica sustituye, a uno y otro lado, un análisis histórico del estatuto de las religiones en la Europa moderna. Por supuesto, no se tratará de su estatuto jurídico o político, sino, por así decirlo, de su función teleológica en una civilización cada vez más laica. Para Rosenstock, la dualidad de lo espiritual y lo temporal siempre ha definido la esencia misma del cristianismo; en este sentido, el mundo moderno representa para él un reto, pero no un cuestionamiento radical; simplemente, en la tensión siempre presente entre lo espiritual y lo temporal, esto último tiende a tener cada vez más peso. Para el judaísmo, por el contrario, 1789 y la emancipación de los judíos significaron un cambio total. En Europa occidental, los judíos, una vez integrados en las naciones en las que vivían, se alejaron progresivamente de sus creencias y de sus ritos. Considerando la absorción de los judíos en la civilización circundante, ¿qué sentido puede tener la idea de la elección? En estas condiciones, en el mundo moderno, ¿no es el cristianismo el único camino que lleva a la Redención?

Estas preguntas obligan a Rosenzweig a volver sobre su concepción de la elección y a precisar el significado que esta noción puede tener en una época en la que, efectivamente, el judaísmo europeo se ha disuelto, en su inmensa mayoría, en las sociedades circundantes. De nuevo, Rosenzweig opera desplazando los términos de la pregunta. Se tratará de definir de nuevo el sentido de la noción de elección diferenciando dos significados radicalmente opuestos. Uno es el que esta noción ha adquirido en la realidad histórica del mundo moderno: visión

[20] *Ibid.*, pág. 280 y ss.

puramente política que, según Rosenzweig, rige desde 1789 la conciencia nacional de todos los pueblos europeos. La Francia revolucionaria fue la primera nación que se creyó protagonista de una misión universal, la de propagar en el mundo entero la idea de la libertad. Luego Fichte quiso ver en Alemania el nuevo pueblo elegido. Hegel había dado a esta idea una forma sistemática, mostrando que cada gran civilización, cada «pueblo histórico», era protagonista, en algún momento de su historia, de una misión universal, la de encarnar un estadio de «Espíritu absoluto» en el proceso dialéctico de su realización. En este sentido, escribirá Rosenzweig en *La estrella de la Redención*, todos los pueblos son pueblos elegidos, y todas las guerras modernas son guerras santas. Invirtiendo un argumento clásico de la polémica antijudía contra los mismos que lo utilizan, Rosenzweig trata aquí de demostrar que la politización de la noción bíblica de elección es la consecuencia lógica del proceso de universalización de las categorías judías emprendido por el cristianismo: el nacionalismo, como forma moderna de la creencia en la elección, significa «la cristianización total del concepto de pueblo»[21].

> El sentido del nacionalismo es que los pueblos ya no se contentan con creer que son de origen divino (creencia que ya tenían los pueblos paganos), sino que también caminan hacia Dios. Como esta creencia forma parte del acervo de todas las naciones modernas, era inevitable que tras 1789 viniera 1914-1917; y no dejarán de seguir muchos otros «de... a»[22].

Desde la perspectiva de la guerra mundial, comenzada en nombre del principio de las nacionalidades, en la que se enfrentan ante todo sentimientos nacionales, Rosenzweig subvierte radicalmente el argumento de Rosenstock, según el cual la idea de elección es la expresión del «arcaísmo ciego del judaísmo»[23] mostrando los estragos de las místicas nacionales en una Europa que, según el propio Rosenstock, ha sido modelada por el espíritu del cristianismo.

Para Rosenzweig, la concepción judía de la elección, tal y como la formula la Biblia, está en el extremo opuesto de esta visión política. Podemos decir incluso que el espectáculo de la catástrofe a la que el choque de los nacionalismos ha conducido a Europa es lo que da a

[21] *Ibíd.*, pág. 281.
[22] *Ibíd.*, pág. 281.
[23] *Ibíd.*, pág. 279.

Rosenzweig, como en negativo, la imagen de lo que *no es* la idea judía de elección.

La idea judía de elección no designa, como imagina Rosenstock, la transmisión casi hereditaria de un «derecho inalienable», sino la unicidad de un pueblo que se sustrae al determinismo de la historia para vivir, como por anticipación, a través del simbolismo de sus ritos y de su tiempo litúrgico propio, la utopía de la Redención. La relación con el futuro es lo que da su sentido a la fidelidad al pasado; el mesianismo precede al atavismo o, como dirá Rosenzweig en *La estrella de la Redención*, la *vocación* es más original que la *condición*.

> Por esta razón, incluso ahora, cuando la idea de elección se ha convertido en el reactivo de todas las nacionalidades, la elección judía no deja de ser algo único, pues es la elección de un «pueblo único»; elección sin comparación posible con la que reivindican los otros pueblos, ya sea en razón de su orgullo o de su humildad, del odio de los otros pueblos o de su desprecio. La idea de elección no ha perdido nada de su peso metafísico, aunque, por su contenido, pertenezca ahora a todas las naciones (este contenido es básicamente el mesianismo; el atavismo nunca ha sido más que su formulación simbólica). Porque representa la única encarnación *visible* y *real* de la unidad final, es decir, del Reino tal y como se vive ahora mismo [...], mientras que las naciones siempre van caminando hacia este fin que tienen que alcanzar; y así tiene que ser si el Reino debe ser alcanzado algún día[24].

Al reproche de etnocentrismo, formulado por Rosenstock, con respecto a la idea judía de elección, Rosenzweig replica que, desde su origen, la vocación del pueblo judío se define como universal, y sobre todo, que los judíos han pagado desde siempre con sus sufrimientos. Al dar testimonio de su verdad, dirá Rosenzweig en *La estrella de la Redención*, demuestran su veracidad.

Esta misma idea subyace en el pasaje de su carta a Rosenstock en la que relaciona la universalidad de la noción judía de elección con las persecuciones que siempre han sido su contrapartida:

> A nuestra reivindicación «ingenua» de un derecho imprescriptible respecto a Dios corresponde —y usted lo olvida— la aceptación igualmente «ingenua» de un sufrimiento imprescriptible; sufrimien-

[24] *Ibíd.*, pág. 281 y ss.

to que sabemos (¿ingenuamente?) que nos ha sido impuesto «por la salvación del mundo» (cf. el comentario tradicional del capítulo 53 de Isaías)[25].

V

No obstante, Rosenzweig comprende claramente que esta definición, fundamental por otra parte en la tradición judía, de la elección como retirada del escenario de la historia, o al menos como fidelidad a un tipo de historia diferente, no responde a la objeción principal de Rosenstock, la que se basa en la realidad histórica de la asimilación para afirmar que el judaísmo moderno no tiene ya ningún papel que desempeñar en la economía de la salvación. Por esta razón introduce en su definición del pueblo judío una distinción que volverá a utilizar en *La estrella de la Redención*, entre un *judaísmo del interior*, caracterizado por la fidelidad a su vocación religiosa, y un *judaísmo del exterior*, que es el de la gran masa de judíos integrados en la sociedad occidental. El judaísmo del interior que, en la realidad social, sólo existe en las comunidades tradicionales de Europa central y oriental, representa para Rosenzweig la sustancia misma del judaísmo en su definición religiosa, el paradigma de una existencia colectiva concentrada, al margen de la historia, en su calendario, su liturgia y, sobre todo, en la experiencia de un tiempo inmóvil, congelado en su espera de la Redención. Con respecto a esta verdad interior del judaísmo, la vida de los judíos asimilados a Occidente sólo representa, efectivamente, una especie de envoltura exterior, una corteza desprovista de sustancia. Está claro, para Rosenzweig, que este judaísmo del exterior no puede remitir a una metafísica de la elección. También es cierto que este judaísmo nunca se confunde completamente con la civilización de la que forma parte. En la realidad histórica de la Europa moderna, la asimilación nunca es total. No porque los judíos se nieguen a ella, sino porque la sociedad siempre ha sabido ponerle unos límites. Desde la Emancipación, estos límites ya no son de orden político o jurídico, sino más sutiles, de naturaleza social. Las propias sociedades definen los códigos con respecto a los cuales la asimilación de los judíos se puede considerar tolerable.

A través de este análisis, Rosenzweig pone de relieve una contradicción en la argumentación de Rosenstock. Este último, en su carta

[25] *Ibid.*, pág. 284.

del 30 de octubre, había afirmado por una parte que la asimilación de los judíos en el mundo moderno dejaba obsoleta la idea misma de elección, reprochándoles, por otra parte, que no participen activamente en la historia de Occidente. Rosenzweig, en su respuesta, resuelve esta contradicción mostrando que el primero de los dos argumentos de Rosenstock se aplica al judaísmo del exterior, y el segundo al judaísmo del interior. Si no pone de relieve la inexactitud de la afirmación según la cual los judíos no participan activamente en la cultura de la Europa moderna (en 1916 hubiera podido citar a Marx y Einstein, Freud y Kafka) es sin duda porque, al desplazar de nuevo la argumentación de Rosenstock, descubre en ella una parte de verdad. Es cierto, dice Rosenzweig, que en el seno mismo de la asimilación los judíos siguen estando, por el código implícito que las sociedades definen respecto a ellos, ajenos en cierta forma a la cultura en la que participan:

> Nuestra participación en la vida de las naciones es únicamente *clam, vi precario*. Nunca seremos más que viles jornaleros, y estamos obligados a aceptar la opinión que los demás tengan sobre nosotros; nosotros no podemos juzgarnos a nosotros mismos (porque esta historia en la que trabajamos no es nuestra propia historia)[26].

Este análisis no está muy lejos del diagnóstico sionista sobre la posición del judaísmo en la Europa de los Estados nación, pero para Rosenzweig la distancia impuesta a los judíos por las sociedades modernas recrea, sin buscarlo, la alteridad que siempre ha sido su vocación. En el centro de la modernidad, el judío se encuentra, lo quiera o no, inmerso en su identidad metafísica:

> Yo tengo que decidir si, como individuo, quiero asumir el destino metafísico al que me llama mi nacimiento, si quiero vivir una vida fundamentalmente y esencialmente judía [...] y desarrollar así esta vocación natural en la esfera de la elección metafísica [...][27].

La distinción que propone Rosenzweig en su carta del 7 de noviembre entre la realidad histórica del mundo moderno, dominado por el cristianismo, y una metahistoria en la que se afirma la vocación religiosa del pueblo judío, ofrece a Rosenstock un esquema conceptual cuya forma acepta, pero cuyo significado trata de invertir. En su respuesta del 19 de noviembre, aporta a este esquema dos modificacio-

[26] *Ibid.*, pág. 285.
[27] *Ibid.*, pág. 287.

nes fundamentales. Por una parte, rechaza la identificación del cristianismo con el espíritu del nacionalismo moderno, utilizando el método del propio Rosenzweig a propósito del judaísmo, pero aplicándolo esta vez al caso del cristianismo: mientras que Rosenzweig hacía una distinción entre el judaísmo del exterior y el judaísmo del interior, Rosenstock introduce una distinción análoga en la noción de cristianismo. Este último —dice— abarca dos realidades, una temporal y otra espiritual. El cristianismo tiene efectivamente un aspecto temporal, representado por la institución de la Iglesia, «heredera, a través de siglos de dispersión, de las aspiraciones políticas, de la autoridad y de la forma del Imperio romano». Este último, a su vez, transmite a las naciones el espíritu del imperialismo romano. El nacionalismo moderno no se alimenta, como afirma Rosenzweig, de la fe cristiana, sino de la tradición política romana tal y como la absorbe la Iglesia. Tras esta cara exterior y temporal del cristianismo asoma la verdadera fe cristiana, que es de esencia espiritual. Al igual que Rosenzweig se había negado a admitir que la vocación mesiánica del judaísmo hubiera quedado obsoleta por la asimilación de los judíos, Rosenstock no puede aceptar la idea de que el espíritu del cristianismo se confunda con el nacionalismo moderno. Uno y otro reivindican, cada uno para su propia fe, un estatuto de transcendencia con respecto al escenario histórico.

Al mismo tiempo, Rosenstock trata de negarle al judaísmo la posición metahistórica que reivindica para el cristianismo, cuestionando que, en el mundo moderno, el pueblo judío pueda escapar de alguna forma al amplio movimiento de secularización en el que quedan abolidos todos los arcaísmos:

> Ahora (después de 1789 y de 1914) Europa ha llegado al punto en el que puede olvidar el Antiguo Testamento, los griegos, los romanos, los judíos y los persas, simplemente porque existen los ingleses, los papas, los alemanes, etc.
>
> ¿Cree usted que el sionismo es algo casual? La era de Israel como pueblo de la Biblia ha terminado. La Iglesia [...] desempeña hoy en día el papel de la Sinagoga. Los tiempos del judío errante (=eterno) llegan a su fin, como los de los vascos, los celtas, etc.
>
> Como tampoco Wilamowitz supo salvar de la muerte a la filosofía clásica, tampoco conseguirán salvar la lengua hebrea en su significado metafísico, precisamente porque está a punto de convertirse en una lengua viva, es decir, la herencia de un pueblo arraigado en una tierra[28].

[28] *Ibíd.*, pág. 279.

En su carta del 30 de noviembre, Rosenzweig responde a los dos puntos principales de la argumentación de Rosenstock, poniendo así punto final a la parte central de la correspondencia, la que se refiere al debate entre el judaísmo y el cristianismo. En primer lugar, Rosenzweig reacciona a la teoría del cristianismo propuesta por Rosenstock, en particular a la diferencia que hace este último entre el aspecto temporal y el aspecto espiritual del cristianismo. Rosenzweig no niega la existencia de esta dualidad, pero sostiene que, desde comienzos del siglo XIX, ésta tiende a abolirse. Volviendo al esquema desarrollado por Schelling en su *Filosofía de la Revelación*, distingue en la historia del cristianismo tres épocas, cada una de ellas bajo el signo de uno de los tres apóstoles, Pedro, Pablo y Juan. La época petriniana abarca la historia del cristianismo desde la fundación de la Iglesia hasta la crisis luterana del siglo XVI; la época pauliniana, marcada por la Reforma, se extiende hasta la Revolución Francesa; en cuanto a la época juánica, inaugura la fase final de la historia del cristianismo, es decir, su culminación. Para Schelling, en la época petriniana se asentó el poder temporal de la Iglesia, mientras que la época pauliniana se había caracterizado por un proceso de interiorización de la fe. En cuanto a la época juánica, en ella se ha desarrollado el proceso de absorción del cristianismo por la sociedad; una vez llegado a esta fase, el cristianismo festeja su triunfo en el mismo momento en que deja de aparecer como una religión independiente; como «religión del género humano», ahora anima desde el interior el espíritu del mundo moderno. Y, escribe Rosenzweig, esta idea de Schelling expresa claramente la realidad de nuestra civilización:

> Desde 1789, la Iglesia ya no está vinculada al Estado, sino a la sociedad [...] La Iglesia ha entrado en la fase definitiva de su historia, la que Schelling llama su época juánica, es decir, ha pasado a ser inmaterial; al mismo tiempo, el cristianismo aparece por primera vez como un milagro absoluto [...] Ahora la iglesia es *todo*, ya no constituye una realidad particular, ya no existen fuera de ella otras realidades que se le enfrenten, que la definan en su carácter específico; ni paganismo, ni sabiduría griega, ni Imperio Romano; sólo queda el cristianismo[29].

Si Rosenzweig retoma aquí la idea defendida por Rosenstock, es decir, que la modernidad no es más que la secularización total del cris-

[29] *Ibíd.*, pág. 303.

tianismo, o la cristianización total de la civilización occidental, es para mostrar a continuación que este análisis de la modernidad contradice la afirmación de Rosenstock de que ahora mismo el cristianismo se despliega siguiendo dos planos radicalmente separados, un plano temporal y un plano espiritual. Para Rosenzweig, en la Europa moderna no hay un cristianismo metahistórico, precisamente porque el cristianismo se realiza como pura espiritualidad de forma absolutamente dialéctica, es decir, a través de su identificación con el movimiento mismo de la civilización moderna. Por supuesto, por oposición al judaísmo que, en su sustancia más interior, se escapa a los condicionamientos históricos. Así llegamos al papel central de la «autoidentificación» en el destino espiritual del pueblo judío. Por oposición al cristianismo, que tiene el papel, en la economía de la salvación, de entrar en la historia para acompañar a los pueblos en su camino hacia la Redención, el pueblo judío tiene como vocación esencial permanecer fiel a sí mismo. Para Rosenzweig, la autoidentificación, como principio constitutivo del pueblo judío, no define únicamente su núcleo «religioso», sino también el judaísmo «del exterior» que, desde la Emancipación, participa en la historia de Europa:

> El cristianismo se identifica con los imperios (actualmente diríamos que se identifica con el mundo), el judaísmo se identifica consigo mismo (ejemplo, el sionismo). En este mundo que, a fuerza de universalidad (juánica) llega a perder su sustancia propia, el judaísmo representa el único punto de contracción, de límite, es decir, la única garantía de la *realidad* del mundo cristiano. Si no existiera, sólo habría imperios[30].

Al término del debate, no se ha llegado a ninguna conclusión, pero precisamente la alteridad irreductible del judaísmo y del cristianismo se convertirá en la piedra angular de la teoría de la verdad desarrollada en *La estrella de la Redención*. Cada hombre, cada sociedad, cada pueblo, dan testimonio de la parte de verdad que se revela a través de su condición y su vocación específicas. La multiplicidad de situaciones vividas se resume a fin de cuentas en la dualidad de las dos grandes culturas religiosas de Occidente, la del judaísmo y la del cristianismo. Cada una de ellas encarna una relación particular con la Redención. Que existan dos paradigmas de la Redención y no uno sólo es la manifestación de la finitud definitiva de la condición humana.

[30] *Ibíd.*, pág. 305.

CAPÍTULO 2

Hegel al pie de la letra

II

En una carta escrita en 1910, es decir, ocho años antes de la redacción de *La estrella de la Redención*, Franz Rosenzweig declaraba:

> Todo acto se hace culpable en cuanto penetra en la historia [...]; por esta razón Dios tiene que salvar al hombre, no a través de la historia, sino realmente como «Dios de la religión». Hegel considera la historia como divina, como una teodicea, mientras que la acción es para él naturalmente profana [...] Para nosotros, la religión es la única teodicea auténtica. El combate contra la historia en el sentido del siglo XIX es para nosotros idéntico al combate por la religión en el sentido del siglo XX[31].

En el momento en que escribe estas líneas, Rosenzweig, que sigue las clases de Meinecke en la universidad de Friburgo, está inmerso en el estudio de la filosofía de la historia de Hegel. Un año más tarde empezará a redactar su tesis doctoral sobre «Hegel y el Estado», que no se publicará hasta 1920, cuando en él y fuera de él todo ha cambiado radicalmente. El año 1913 había estado marcado por una doble crisis espiritual; en julio, Rosenzweig está a punto de convertirse al cristianismo; en octubre, decide seguir siendo judío: movimiento dialéctico al

[31] *Ibíd.*, pág. 10.

cabo del cual el judaísmo recobrado se desvela, más allá de la asimilación, con la riqueza que le da el prestigio de lo universal. La otra experiencia decisiva es la de la guerra, que impone a Rosenzweig la doble evidencia en la que se basará toda su filosofía: el enfrentamiento sangriento entre los Estados europeos en nombre del principio de las nacionalidades, y más profundamente, en nombre de las místicas nacionales, de las que aquél sólo es una consecuencia, confirma y condena a un tiempo la visión hegeliana de la historia como el escenario donde se desarrolla, a través de los enfrentamientos de los Estados soberanos, la constitución del Espíritu Universal, al igual que la experiencia de la angustia ante la muerte desenmascara la verdad oculta de la ontología hegeliana como sistema de la Totalidad, es decir, la negación de la irreductible unicidad de la persona.

En el momento en que se publica *Hegel y el Estado*, Rosenzweig considera ya su libro como anacrónico. «En las circunstancias presentes —declara en un prefacio fechado en 1929— nunca me hubiera puesto a escribirlo»[32]; y sin embargo, sin *Hegel y el Estado*, nunca habría podido crear *La estrella de la Redención*. O se hubiera tratado de un libro diferente, pues todo lo que da a este pensamiento su fuerza propia es precisamente, a pesar de su rigor casi abstracto, su referencia permanente (aunque a menudo implícita) a la realidad histórica de su tiempo.

Sin embargo, en el texto de 1910 que acabamos de citar, Rosenzweig parece presentir ya los dos temas principales que en 1918-1919 subyacerán en el pensamiento de *La estrella de la Redención*: «El combate contra la historia en el sentido del siglo XIX» y, paralelamente, el combate por «la religión en el sentido del siglo XX». «La historia en el sentido del siglo XIX» es, para Rosenzweig, la historia tal y como la define Hegel, es decir, el desarrollo y la realización del Espíritu a través de la serie de sus metamorfosis; en otras palabras, una historia a un tiempo necesaria, inteligible, cuyos juicios son los de la Razón misma. En una forma diferente, es la concepción que veía en su maestro Meinecke, que acababa de mostrar en su obra *Weltburgertum und Nationalstaat* que la historia de Alemania en el siglo XIX debía leerse como una liberación progresiva del universalismo de la Ilustración y una marcha paciente hacia el realismo político como condición necesaria para la creación de un Estado alemán unificado. En 1910, sus reservas respecto a la escuela historiográfica alemana, en su opinión apoyada por la filosofía de la historia de Hegel, que también condena, nacen de un

[32] *Hegel und der Staat (H.E.)*, Berlín, R. Oldenbourg, 1920.

rechazo del Estado bismarckiano y su «estrechez sofocante»[33]. «Todo acto se vuelve culpable en cuanto penetra en la historia»: Rosenzweig piensa sin duda en la fundación por Bismarck del Imperio Alemán «por el hierro y por el fuego». En 1919, tras la caída de Alemania, el juicio de la historia —suprema ironía— condena a su vez a Hegel: «Cuando un mundo se viene abajo, las ideas que lo habían hecho nacer, los sueños que lo habían atravesado, desaparecen también bajo las ruinas»[34].

¿Será que Rosenzweig opone, desde 1910, a esta «historia en el sentido del siglo XIX» *una historia diferente*, que sería la «historia en el sentido del siglo XX»? No parece. Habrá que esperar a la crisis de 1913, al traumatismo de la guerra, y sobre todo a la correspondencia de 1916-1917 con Eugen Rosenstock para que se esboce la idea de una historia discontinua, no acumulativa, acompasada, no por la sucesión de grandes civilizaciones y acontecimientos políticos importantes, sino por la ocurrencia, única en cada ocasión, de hechos cualitativamente significantes, dotados de un valor simbólico, cuya sucesión dibuja, bajo los fastos de la historia aparente (y a veces contra ella), la llegada invisible de la Redención al mundo. En *La estrella de la Redención*, esta concepción de una Historia Sagrada a un tiempo inmanente a la historia profana y diferente de ella se atribuye al cristianismo. En cuanto a la idea de una existencia colectiva radicalmente ajena —al menos en su principio— a la historia profana que definirá, en *La estrella de la Redención*, la forma de ser específica del pueblo judío, Rosenzweig no la concebirá hasta unos años más tarde, como el reverso, o la inversión, de la teoría hegeliana de la historia, en el momento en que la catástrofe de 1914-1918 le confirma su pertinencia y desenmascara a un tiempo su perversidad absoluta.

Desde 1910, Rosenzweig no deja de definir la «religión en el sentido del siglo XX» por oposición a la historia. Sin duda tenemos que entender aquí, en primer lugar, que, para Rosenzweig, la «religión en el sentido del siglo XIX» es precisamente la creencia en la historia como teodicea. Plantear los juicios de la historia como criterios definitivos de cualquier juicio de valor es renunciar a la trascendencia de la ética, es olvidar que la propia historia puede y debe ser juzgada. La «religión en el sentido del siglo XX» debe entenderse como la relación personal del hombre con Dios, la reivindicación por parte del hombre, más allá de la lógica que pretende convertirlo en un simple ac-

[33] *Ibid.*
[34] *Ibid.*

tor en el escenario anónimo de la historia, de su responsabilidad in-sustituible. La oposición de la historia y de la religión encontrará su forma definitiva en *La estrella de la Redención* como dualidad del Sis-tema y de la Revelación, de modo que el Sistema designe la Totali-dad de tipo hegeliano, en la que el hombre se ve englobado como simple objeto («él»), mientras que la Revelación es el acontecimien-to en el que el hombre despierta a su realidad originaria de sujeto personal.

II

En *La estrella de la Redención*, la crítica de la historia se articula estre-chamente alrededor de una crítica de lo político. Una y otro sólo se pueden comprender desde la perspectiva de la filosofía de la historia de Hegel, tal y como se expone, en particular, al final de los *Principios de filosofía del derecho*. Para captar el carácter sistemático de esta referen-cia a Hegel, basta comparar los desarrollos consagrados a la crítica de lo político en la tercera parte de *La estrella de la Redención* con, por una parte, el capítulo consagrado al Estado en *La filosofía del derecho*[35] y, por otra, el comentario de este mismo capítulo en *Hegel y el Estado*. Se pue-de ver entonces que el libro sobre Hegel desempeña un papel media-dor entre *La filosofía del derecho* y *La estrella de la Redención*: por una par-te, Rosenzweig realiza una labor de historiador de las ideas destacan-do la continuidad entre la metafísica de Hegel y su filosofía política, pero no se priva, al mismo tiempo, de tomar postura —discretamen-te en las partes de la obra redactadas antes de 1914, abiertamente en la conclusión, fechada en 1920— contra una teoría que, en nombre de una metafísica de lo Absoluto, parece justificar anticipadamente el cinismo político del Estado bismarckiano. En *La estrella de la Re-dención*, la exposición de la «política mesiánica» que es la de las na-ciones —por oposición a la existencia metahistórica del pueblo ju-dío— se inspira estrechamente, pero sin citar nunca a Hegel, en los párrafos de *La filosofía del derecho* que se ocupan de la naturaleza del Estado (§ 257 y 258), de la guerra (§ 324 a 340), y sobre todo de la historia universal (§ 341 y 360), tal y como Rosenzweig los había co-mentado en el capítulo de *Hegel y el Estado* consagrado a la metafísi-ca del Estado en *La filosofía del derecho*. Lo que aquí importa, tanto o

[35] *Principios de filosofía del derecho (F.D.)*, trad. de Juan Luis Vernal, Barcelona, Edhasa, 1988.

más que las ideas desarrolladas por Rosenzweig, es su forma de pro-ceder, la forma de su razonamiento, o también el conjunto de lo que Emmanuel Levinas ha llamado sus «gestos operativos»[36]. Para Ro-senzweig, no se trata de probar que la visión hegeliana de la historia es falsa, sino todo lo contrario, de mostrar que es verdadera, más allá de lo que el propio Hegel podía imaginar. En otras palabras, para de-mostrar la perversidad intrínseca de esta filosofía, basta con aplicarla, seguir su verificación en la realidad de la historia contemporánea, es decir, *tomarla al pie de la letra*. Hay que partir de la idea de que, para Rosenzweig, la ontología de Hegel y su filosofía de la historia son irreprochables; su ontología como sistema de la Totalidad, su filoso-fía de la historia como relato del devenir del Espíritu absoluto englo-ban anticipadamente cualquier contradicción posible comprendién-dola como un momento (necesario) del Sistema. No se puede salir de este universo cerrado; sólo es posible situarse *desde otra perspectiva*. Frente al sistema del Ser, esta perspectiva es el Yo que, en la angustia ante la muerte, clama la evidencia de su existencia autónoma; en cuanto a la dialéctica de la historia universal, la realidad histórica concreta, la guerra vivida en su horror irrefutable, muestran su verda-dero rostro.

El primer «gesto operativo» de Rosenzweig consistirá pues en dejar que la visión hegeliana de la historia se juzgue a sí misma desde la perspectiva de la realidad política contemporánea: nacionalismo exa-cerbado de los pueblos, violencia de los Estados, guerras y revolucio-nes. El espectáculo de la Europa de los Estados nación desmoronán-dose entre el fuego y la sangre confirma trágicamente la pertinencia de las tesis hegelianas, y esta confirmación es precisamente su condena. Por supuesto, entre estos dos momentos hay una diferencia de carác-ter lógico: la confirmación es inmanente al sistema (la historia se de-sarrolla efectivamente de acuerdo con los principios analizados por Hegel), mientras que la condena es de naturaleza moral, es decir, exte-rior al sistema, en la medida en que rechaza sus axiomas. Éstos han sido definidos por el propio Hegel en un pasaje notable de *La filosofía del derecho*:

> En lo que se acaba de indicar reside el *momento* ético de la *guerra*, que no debe considerarse como un mal absoluto ni como una mera contingencia exterior que tiene su razón —también contingente— en cualquier cosa, en las pasiones de los poderosos o de los pueblos,

[36] Prefacio a *S.R.*, pág. 43.

en las injusticias y, en general, en lo que no debe ser. Por lo que respecta a la naturaleza de lo contingente, hay que señalar que lo contingente se encuentra con lo contingente y que en este destino radica precisamente la necesidad; por otra parte, el concepto y la filosofía hacen desaparecer la contingencia y reconocen en ella, rebajada a la *apariencia*, su esencia: la necesidad [...]

La guerra es la situación en la que se toma en serio la vanidad de los bienes y de las cosas temporales, que en otras circunstancias no es más que un discurso edificante, y es por ello el momento en que la idealidad de lo *particular adquiere su derecho* y deviene realidad. Tiene la suprema significación de que, por su intermedio tal como lo he expresado en otro lado[37], la salud ética de los pueblos es mantenida indiferente frente a la solidificación de las determinaciones finitas, así como el viento preserva el mar de la pereza en que caería con una permanente quietud, lo mismo que los pueblos con una paz permanente o más aún eterna[38].

Lo que Rosenzweig rechaza aquí no es la idea de que la guerra sea una necesidad de la historia, sino el axioma fundamental de Hegel según el cual esta necesidad —en la medida en que es asumida por el Estado— sea la expresión de la moralidad. Para Rosenzweig, precisamente en la contingencia del Yo —contingencia anterior a todo sistema— se encuentra el lugar a partir del cual la guerra (y la historia universal, de la que es un momento) puede ser juzgada.

Este primer gesto operativo descansa, en cierta medida, en el principio de la *cita*: se trata de sacar el discurso hegeliano de su contexto; es decir, del libro en el que dormita inocentemente para trasladarlo, tal cual, a un contexto radicalmente diferente, el de la realidad misma del mundo. Técnica que se asemeja menos a una inversión de las tesis hegelianas que a su perversión: colocadas en el escenario de la historia, hablan por fin su verdadero lenguaje.

El segundo gesto operativo de Rosenzweig parte de la idea hegeliana según la cual la civilización de la Europa cristiana constituye la culminación de la historia universal, es decir, que la realiza en su verdad. Si tomamos a Hegel al pie de la letra, esta verdad, tal y como la desvela el principio del siglo XX, no es, como escribe al final de *La filosofía del derecho* «la verdadera reconciliación que despliega el Estado como imagen y efectiva realidad de la razón»[39], sino al contrario la capitulación de los Estados ante el desencadenamiento de las pasiones nacionales. Como muchos hombres de su generación, Rosenzweig ha vivido la guerra de 1914-1918, no como el más reciente de los conflictos militares que jalonan la historia de la Europa moderna, sino como el fin de una civilización. Si lo que Hegel define como la última etapa de la historia universal termina en catástrofe, lo que se condena es —en términos hegelianos— la propia historia universal. Para Rosenzweig, la guerra mundial ya no se puede considerar un momento de la dialéctica del Espíritu; se trata de una guerra de un tipo totalmente nuevo y, a este respecto, supera absolutamente, y también culmina absolutamente, la idea hegeliana de historia universal. Al mismo tiempo, se plantea de nuevo la cuestión de la perspectiva desde la cual se pronuncia esta condena de la historia universal. En un primer momento, el Yo, en su experiencia de angustia ante la muerte, entra en disidencia con la idea de un Todo inteligible y la compromete así irrevocablemente. En la misma medida en que esta experiencia, por universal que sea, se vive en su paroxismo en la realidad de la guerra, a través de la guerra —y por consiguiente a través de la historia universal, de la que, según Hegel, es una manifestación necesaria— el Yo inaugura su divorcio con el sistema de la Totalidad. Por otra parte —y aquí es sin duda donde se anuda la paradoja central del pensamiento de Rosenzweig— el autor es demasiado hegeliano para admitir que el Yo, el decir, el hombre privado, pueda cuestionar con sus propias fuerzas el poder de la historia universal. Toda la economía de *La estrella de la Redención* se articula alrededor del paso desde la existencia personal, dominada por la experiencia de la Revelación, a la existencia colectiva, única que puede traer la Redención[40]. Esta última se concibe utópicamente como un estado final del mundo, es decir, de la historia, y dos entidades colectivas, es decir, la cristiandad y el pueblo judío, son los agentes de su advenimiento. De ahí la paradoja de una historia que no se inscribe en la historia universal, sino que se sitúa al margen, y en cierta forma contra ella. Como si la historia universal, condenada por la catástrofe que la define y culmina al mismo tiempo, dejara entrever, más allá de ella misma, su forro secreto, su reverso invisible, o su propia imagen en negativo: inversión término a término en la que todo lo que, en la visión hegeliana de la historia es «seriedad, dolor, paciencia y trabajo de lo negativo»[41] se invierte para dibujar la imagen mis-

[37] *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (1802) *[Sobre los modos de tratamiento científico del derecho natural]*.

[38] *F.D.*, pág. 408.

[39] *Ibid.*, pág. 429.

[40] *E.R.* y *S.R.*, págs. 164-178.

[41] Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wenceslao Roces, con la colaboración de Ricardo Guerra, Madrid, Fondo de Cultura Económica España, 1966.

ma de la positividad. Esta historia fuera de la historia, esta temporalidad sin devenir, esta socialidad sin guerras y sin revoluciones definen para Rosenzweig el espacio ideal que es el del pueblo judío.

Con respecto a la historia de la Europa cristiana, acompasada por una parte por la construcción progresiva de los Estados, por sus rivalidades, sus alianzas, por batallas y tratados, por otra por el lento devenir de una civilización, el pueblo judío parece haber vivido, durante veinte siglos, en una especie de no-historia, o antihistoria, que Rosenzweig define más bien como una metahistoria: temporalidad inmóvil, estructurada, año tras año, por el ciclo siempre idéntico de las fiestas religiosas, eternidad vivida, desde este momento, bajo el signo del tiempo sagrado que, por el mero hecho de que un pueblo dé testimonio de ello, denuncia la agitación guerrera de la historia universal.

No sería exacto decir, por lo tanto, que el pueblo judío vive al margen de cualquier historia; su no-historicidad es relativa; designa el lugar de una ausencia en la historia universal, o más bien en la conciencia que Occidente se ha forjado de esta historia. Y no porque los acontecimientos que marcan la historia del pueblo judío sean diferentes de los que constituyen la historia universal, sino más fundamentalmente porque la temporalidad que subyace en la existencia colectiva del pueblo judío es radicalmente diferente de la que constituye la conciencia histórica de Occidente. En la experiencia específica de su tiempo sagrado, el pueblo judío, según Rosenzweig, vive una historia paralela, *una historia diferente*.

III

Desde su estudio sobre *Hegel y el Estado*, Rosenzweig había ilustrado el vínculo que une la filosofía de la historia de Hegel con su ontología. Partiendo de la famosa fórmula de Hegel sobre la identidad de lo real y de lo racional, destaca la ambivalencia de esta ecuación, que puede leerse, efectivamente, en los dos sentidos opuestos: como la definición de lo racional por lo real, lo que vendría a ser afirmar un realismo absoluto, o como la definición de lo real por lo racional, lo que plantearía, por el contrario, un idealismo absoluto. Por supuesto, lo que afirma Hegel es precisamente la identidad dialéctica de estas dos propuestas. Rosenzweig observa que mientras esta identidad sea formal, es decir, *reversible*, sigue siendo necesariamente tautológica. «Para que esta ecuación sea aplicable —escribe— hay que sustituir el signo de igualdad por el factor tiempo que, al ser irreversible y transcurrir en

un solo sentido, es el único capaz de hacerla unívoca»[42]. Para que la identidad de lo real y lo racional sea una realidad, hay que pasar de una dialéctica puramente formal a una dialéctica histórica. Esta identidad no viene dada de entrada, se crea poco a poco a través del proceso histórico: «De esta forma, la idea ambivalente según la cual sólo lo racional es real pero sólo lo real es racional, toma la forma de una propuesta unívoca, la de la historia universal como juicio universal [...] Lo real es racional sólo porque la historia universal es juicio universal, que pronuncia sentencias irrevocables en nombre de la ley de la Razón»[43]. Es lo que Hegel afirmaba en *La filosofía del derecho* (§ 342):

> La historia universal no es, por otra parte, el mero tribunal de su *poderío*, es decir, la abstracta e irracional necesidad de un destino ciego, sino que, puesto que este destino es por sí *razón*, y su ser por sí en el espíritu es saber, ella es el desarrollo necesario, a partir del solo *concepto* de su libertad, de los *momentos* de la razón y por lo tanto de su autoconciencia y de su libertad, es el despliegue y la *realización del espíritu universal*.

Así es como se articulan una sobre otra en *La estrella de la Redención* la crítica de la historia universal y la crítica de la ontología. En la introducción de la obra, desde la perspectiva de la guerra el Yo cuestiona el poder absoluto del sistema de la Totalidad, definido, a la manera hegeliana, mediante la identidad del Ser y del saber. A la inversa, la ruptura de la Totalidad, la separación de los elementos, la emergencia, en la Revelación, del hombre como ser fuera del mundo, permiten, en la tercera parte de *La estrella de la Redención*, deducir (y no sólo describir empíricamente) al pueblo judío como un pueblo fuera de la historia. Para Rosenzweig, la tiranía de la historia y la tiranía del Logos son dos aspectos de la misma opresión.

Rosenzweig muestra claramente, en *Hegel y el Estado*, cómo la historia universal se constituye a través del desarrollo, el triunfo y el declive y desaparición de los diferentes pueblos. La historia se presenta, para Hegel, como el escenario de un amplio drama metafísico en el que cada pueblo llega uno tras otro para decir su papel y desaparecer:

> Cada pueblo representa una etapa en el proceso (de la toma de conciencia por sí del Espíritu universal) [...] El desarrollo de un pue-

[42] *H.E.*
[43] *Ibid.*

> blo consiste en alcanzar la etapa en la que se convierte en «universal», es decir, en que la esencia de lo universal procede de él.
>
> Su decadencia consiste en perseverar en esta etapa mientras que la historia universal quiere seguir avanzando. Que desaparezca o que sobreviva penosamente, ya no tiene importancia a los ojos de la historia universal, que ya ha elegido a otro pueblo como su representante[44].

Entendemos claramente ahora la subversión de las ideas hegelianas que Rosenzweig emprende en *La estrella de la Redención*. Sí, dice, Hegel tiene razón: la muerte de los pueblos se inscribe en la historia universal, pero sólo con la condición de que participen en esta historia. Imaginemos un pueblo que viviera al margen de ella: esta ausencia que, en términos hegelianos, significaría sin duda alguna la renuncia a la propia vida, sería al mismo tiempo su única garantía de eternidad. Así es como se enfrentan, en Rosenzweig, las naciones de la Tierra, sometidas efectivamente a las leyes ineluctables del proceso histórico, y el pueblo judío que, por vivir al margen de la historia, se escapa a la necesidad que la dirige. De este modo, el pueblo judío «debe renunciar a la participación plenaria y activa en la vida del mundo»[45]; en la temporalidad de su vida litúrgica, «se separa de la marcha de los que se acercan (a la Redención) por el trabajo de los siglos». Y es así, no por indiferencia ante el destino del mundo, sino porque a través de las formas de su vida ritual, y más especialmente de su temporalidad específica, anticipa desde ahora —desde una perspectiva no histórica, sino simbólica— el objetivo hacia el que se dirigen las naciones. Este avance en el campo de lo simbólico se paga con la «infecundidad» histórica, pero a cambio garantiza su permanencia.

Esta visión «quietista» del pueblo judío plantea muchas preguntas. Gershom Scholem, aunque considera *La estrella de la Redención* como la obra principal de la filosofía judía en el siglo XX, reprocha a Rosenzweig, no sin razón, que transforme el pueblo judío en una Iglesia[46]. Sin entrar aquí en los detalles de la discusión, quisiéramos destacar no obstante dos matices que aporta el propio Rosenzweig a la exposición de su tesis. En primer lugar, Rosenzweig diferencia claramente en *La estrella de la Redención* entre la esencia espiritual del pueblo judío, definido por su tradición religiosa, y su realidad histórica concreta. La primera se encarna para él en las comunidades judías de antes de la Emancipación, que viven aisladas de la sociedad que las rodea, fieles a sus creencias y a su fe, y que siguen constituyendo, a comienzos del siglo XX, la gran masa del judaísmo en la Europa central y oriental. Este judaísmo de la fe, que acaba de descubrir él mismo, primero en los Balcanes y luego en Polonia, representa para Rosenzweig el paradigma de la auténtica vocación judía. En el extremo opuesto tenemos una cara externa del pueblo judío, formada por la masa de judíos emancipados que, desde la Revolución Francesa participa en la historia política y social de Occidente. En este sentido, movimientos como la asimilación o el sionismo son testimonios de un proceso de secularización sin duda inevitable; pero esta entrada en la historia (que es necesariamente, para Rosenzweig, una historia de tipo hegeliano) representa también un cuestionamiento fundamental de la esencia metahistórica del pueblo judío.

Más adelante, Rosenzweig hizo correcciones en esta tesis: sin dejar de afirmar que la vocación religiosa del pueblo judío es, en su principio mismo, transcendente a la historia, tuvo que admitir que, en su fase actual de secularización, esta vocación no podía dejar de someterse a prueba en y a través de sus compromisos históricos. Cuestionándose sobre el estatuto teórico del sionismo en su propia visión de la historia, en su correspondencia de los años 1922 a 1927 llega a articular de forma más precisa los dos ámbitos de lo político y de lo religioso. En la realidad del mundo moderno, no vemos al pueblo judío llevar una existencia colectiva calcada sobre la de las comunidades del siglo XVIII, aunque esta forma de vida encarne, en principio, su vocación más alta. Reivindicar, en la Alemania de los años veinte, una extraterritorialidad tan radical, cuando no se da ninguna de las condiciones necesarias para su realización (y además nadie estaría dispuesto a asumir sus exigencias espirituales) sólo sería «una coartada para nuestra necesidad de bienestar», escribe Rosenzweig en 1924. En este sentido, la idea de la vocación metahistórica del pueblo judío, tal y como se expone en *La estrella de la Redención*, debe entenderse, no como la teoría de una práctica política —precisamente la de una no participación de los judíos en su propia historia—, sino como una idea reguladora, la de «el límite impuesto a cualquier política»[47]. Desde este momento, la vocación religiosa del pueblo judío se interpreta, no como una ausencia de la historia, sino como una distancia con respecto a ella, no

44 *Ibíd.*

45 *E.R.*

46 «Sur l'édition de 1930 de *L'Étoile de la Rédemption* de Rosenzweig», en *Le Messianisme juif (M.J.)*, trad. al francés de B. Dupuy, París, Calmann-Lévy, 1974, pág. 453.

47 *Briefe*, edición de Edith Rosenzweig y Ernst Simon, Berlín, Schocken, 1935, pág. 501.

como una negación de lo político, sino como una *crítica de lo político*. Su papel no consistirá, como en Hegel, en ponerse al servicio de la historia universal, sino por el contrario, en someterla, en cada uno de sus momentos, a un juicio de carácter ético.

IV

El punto central de la crítica de Rosenzweig a la visión hegeliana de la historia se refiere a la cuestión del nacionalismo moderno. Rosenzweig parte aquí de la noción de «espíritu nacional» (*Volkgeist*), tal y como Hegel la desarrolla en *La filosofía del derecho*, para desenmascarar el principio mismo del nacionalismo mesiánico en cuyo nombre los Estados europeos, a comienzos del siglo XX, se están destruyendo unos a otros. Para Hegel, efectivamente, el Espíritu universal se encarna sucesivamente en los principios particulares de los diferentes pueblos; el «espíritu nacional» de cada pueblo se define como la forma específica que reviste en él el Espíritu universal. Todos los «pueblos históricos» son conscientes de esta misión que tienen destinada; todos saben, cuando les llama su destino, que son los agentes privilegiados de la historia y que a través de su «espíritu nacional» se hace realidad el universal. Esta misión que consideran propia les confiere, según Hegel, el derecho a regentar la historia a su manera:

> El pueblo al que le corresponde un momento tal como principio *natural*, le está confiada la realización del mismo dentro del proceso evolutivo de la autoconciencia del espíritu universal. Este pueblo es el pueblo *dominante* en la historia universal en esa época determinada, y *sólo puede hacer época una vez en la historia* (§ 346). Frente a ese absoluto derecho suyo que le otorga el ser el representante del estadio actual del desarrollo del espíritu universal, los espíritus de los otros pueblos carecen de derecho y, al igual que aquéllos cuya época ya pasó, no cuentan más en la historia universal[48].

Este nacionalismo mesiánico descansa en la idea de que la historia es la realización de un sentido, que este sentido traduce una verdad de carácter absoluto, y que los «pueblos históricos» están, por así decirlo, iniciados en esta verdad. Historia como teodicea, como marcha ineluctable hacia el *eskatos*, pero también sacralización inaudita de lo po-

[48] *F.D.*, § 347, pág. 422.

lítico, legitimación absoluta, para los «pueblos históricos» de sus ambiciones particulares. En su correspondencia de los años 1916-1917, Rosenzweig había situado el origen de este nacionalismo mesiánico en el espíritu de la Revolución Francesa. Hegel, en su evocación del «pueblo dominante» se había inspirado en la Francia napoleónica. En cuanto a Fichte, había reivindicado para Alemania el papel de nuevo pueblo elegido[49]. En el siglo XIX, las aspiraciones nacionales reivindicaban el derecho de cada pueblo a desempeñar su papel en el escenario de la historia; el imperialismo colonial encontraba su legitimación en la «misión civilizadora» de las naciones más ilustradas; en 1914, todas las potencias que se enfrentaban habían reclamado sucesivamente el papel de «pueblo dominante». Sin embargo, Rosenzweig demostró una clarividencia singular al presentir que el siglo XX estaría marcado por la exacerbación de los mesianismos políticos, por la emergencia de ideologías escatológicas, que reivindican derechos que les confiere el conocimiento del sentido de la historia, y por la multiplicación de «modelos nacionales» con pretensiones universales.

La otra fuente de este nacionalismo moderno es la idea bíblica de la *elección*. Precisamente en este punto, la subversión de las tesis hegelianas en la filosofía de Rosenzweig aparece con toda su radicalidad. Para Rosenzweig, efectivamente, lo que el concepto de elección designa (y siempre ha designado en la tradición judía), es la *singularidad* del pueblo judío, es decir, precisamente su condición *metahistórica*, por oposición a la existencia esencialmente histórica de las naciones. La elección, como excepción al destino común, califica este lugar exterior al escenario histórico, en el que el pueblo judío vive su relación específica con sus ritos y su ley: no presencia privilegiada en la historia, como la que Hegel concede a los «pueblos dominantes», sino por el contrario, ausencia de la historia, o al menos distancia crítica con respecto a ella. Se trata a un tiempo de la «distancia que los fariseos inventaron con respecto a los Estados de la Diáspora» y de la introducida por los profetas que, en la época de la independencia de un reino judío, practicaban una «crítica revolucionaria de su propio Estado»[50]. En una primera fase, y como de paso, Rosenzweig desactiva un argumento central en la polémica antijudía de la Ilustración (que aparece, en cierta medida, en la apologética cristiana) relativa a la noción bíblica de «pueblo elegido» y la idea de una superioridad histórica que podría suponer. Lo esencial del «gesto operativo» de Rosenzweig reside

[49] En su *Discurso a la nación alemana* (discurso 14, final), Barcelona, Altaya, 1994.
[50] *B.T.*, pág. 1.139.

en volver la idea de elección contra los mismos que siempre la habían denunciado: en la visión hegeliana de la historia, todos los pueblos históricos son pueblos elegidos. Como veremos en el análisis de los últimos párrafos de *La filosofía del derecho*, si el Espíritu universal ha elegido sucesivamente para realizarse a través de la historia el imperio de Oriente, Grecia, luego Roma, en la Europa cristiana (denominada por Hegel Imperio germánico) los pueblos históricos alcanzan el estadio en que son conscientes de esta investidura, y se identifican, en esta conciencia misma, con el proceso de realización objetiva del Espíritu absoluto: fase última de la dialéctica del Espíritu que Rosenzweig resume diciendo que es aquélla en la que «los pueblos saben que en cierta forma la voluntad de Dios se realiza a través de los destinos guerreros de sus Estados»[51]. Lo que Hegel describe en *La filosofía del derecho* es la emergencia del nacionalismo moderno como forma secularizada de la idea de elección. Para Rosenzweig, esta secularización no es más que el último avatar de un proceso mucho más antiguo, ligado a la transformación que realiza el cristianismo en las categorías centrales del judaísmo. Efectivamente, el proyecto fundamental del cristianismo no es abolir las categorías religiosas nacidas del judaísmo, sino universalizarlas. En cierto sentido, Hegel sigue siendo fiel a la inspiración misma del cristianismo cuando enuncia la tesis según la cual todos los pueblos pueden aparecer en un momento dado como investidos de una misión histórica por el Espíritu universal. Al mismo tiempo, despoja la idea de elección de la connotación metahistórica que tenía en el judaísmo para sumergirla, por así decirlo, en la inmanencia de la historia. «El nacionalismo —escribe Rosenzweig en 1917—, es la cristianización absoluta de la noción de pueblo. Ello significa que los pueblos ya no sólo creen que son de origen divino, sino que también se dirigen *hacia* Dios»[52].

En *Hegel y el Estado*, Rosenzweig pone de relieve una «extraña contradicción» en la concepción hegeliana del «Imperio germánico», es decir, la Europa cristiana, como última fase de la historia del Espíritu. Mientras que en el esquema de la historia universal, los diferentes pueblos aparecen y desaparecen uno tras otro del escenario de la historia, el mundo europeo, dominado por el cristianismo, no puede desaparecer. «No hay nuevo "pueblo histórico" que pueda venir a ocupar su lugar, como el cristianismo ocupó el lugar del mundo romano»[53]. En

[51] *E.R.*
[52] *B.T.*, pág. 281.
[53] *H.E.*

este sentido, el mundo europeo es a un tiempo histórico (pues forma parte todavía de la dialéctica de la historia universal) y metahistórico (ya que nada puede venir después de él). Formalmente, Hegel resuelve esta dificultad afirmando que, en el caso del «mundo germánico», el proceso dialéctico se realiza *en el interior* de la comunidad de las naciones europeas, en la que los diferentes pueblos occidentales aparecen y desaparecen uno tras otro, mientras que la propia comunidad está destinada, como tal, a durar para siempre. En la realidad histórica, la ambigüedad no deja de estar ahí: cada pueblo europeo es *a un tiempo* un momento pasajero de la historia del Espíritu y un elemento de una civilización en la que se termina la historia. Ambigüedad que refleja, según Rosenzweig, una dificultad más fundamental, ligada a los postulados mismos de la filosofía de la historia de Hegel. Efectivamente, la historia universal se articula para él según las mismas leyes que la historia de las religiones. Y ésta conduce al cristianismo como su realización. Aparecerá entonces como el principio histórico (y en cierta forma fenoménico) de una civilización dada —en este caso, la de Europa— y como la verdad del proceso histórico en general. «El cristianismo —escribe Rosenzweig—, con su tendencia a realizar la Razón, se ha convertido para Hegel en el arquetipo del acuerdo entre lo racional y lo real»[54]. En otras palabras, es a un tiempo el fenómeno que hay que explicar y la ley de su explicación. Estamos aquí en el centro de la crítica de Rosenzweig a la filosofía de la historia de Hegel: la idea de universal de Hegel está históricamente fechada; no designa nada más que la visión cristiana de la historia; por esta razón, debe necesariamente dejar al margen las realidades —como por ejemplo la permanencia del pueblo judío— que perturbarían su estructura. Hay una realidad fuera del sistema: esta realidad designa, en este caso preciso, el espacio metahistórico del pueblo judío o, si preferimos, la medida exacta de espacio metahistórico que el pueblo judío ha sabido preservar.

[54] *Ibíd.*

Capítulo 3

Utopía y redención

I

La noción de Redención es sin duda la categoría central del pensamiento de Rosenzweig. En su sistema, este término designa, no la relación entre Dios y el hombre, o entre Dios y el mundo, sino la relación del hombre con el mundo, el movimiento de la iniciativa humana que se vuelve hacia la realidad para actuar sobre ella. Como las otras dos categorías que, para Rosenzweig, estructuran nuestra experiencia, es decir, la Creación y la Revelación, la Redención está presente en las formas del lenguaje: cuando hablamos, nuestra nostalgia de un mundo mejor se expresa a través de la primera persona del plural, por una parte, y del tiempo futuro, por otra. La Redención es pues, para Rosenzweig, una categoría de la experiencia colectiva, y se vive básicamente desde la modalidad de la *espera*. Efectivamente, el mundo se nos presenta como fundamentalmente inacabado; la idea de una realidad definitivamente culminada sólo se nos puede presentar en futuro, como la representación de lo que todavía no es. Este estado final del mundo, que Rosenzweig denomina el Reino, siempre se concibe como un límite último que debemos alcanzar.

¿Cómo llegar a esta frontera insuperable, este futuro sin relación alguna con el presente? Rosenzweig distingue dos modalidades radicalmente diferentes de nuestra relación con este ideal absoluto: una es *histórica*, la otra es *simbólica*. La relación entre el instante presente y la realización final de todas las cosas se puede imaginar como una larga

marcha, un proceso continuo que se desarrolla, de etapa en etapa, a través del tiempo de la historia. Esta idea de una larga progresión desde un estado inicial hacia un estado final, con el tiempo como vector, se deriva de la visión teológica de una historia providencial y del modelo del tiempo de la mecánica newtoniana, tiempo a la vez lineal, continuo e irreversible. Sin duda, no es casual que la idea moderna del progreso histórico haya nacido de la época de la Ilustración, en el momento en que la visión cristiana de la historia-Providencia, desacreditada, en su forma teológica, por los ataques de la crítica filosófica, fue sustituida por la creencia en una causalidad histórica concebida a partir del modelo de la causalidad física. La historia aparece aquí como orientada, como dirigida desde un menos hacia un más, es decir, como doblemente portadora de sentido, ya que está dotada a un tiempo de una dirección unívoca y de un significado claramente descifrable. En Hegel, y luego en Marx, la historia es el médium a través del cual se realiza el sentido, la vía por la que la humanidad marcha inevitablemente hacia su culminación gloriosa.

Para Rosenzweig, esta visión de la historia se inspira ante todo en la teoría de la evolución; está basada en una percepción casi orgánica del tiempo histórico; de modo que este último está movido por una finalidad comparable en todo punto con la que se inscribe en el corazón de la vida. Y si Rosenzweig se niega, como veremos, a considerar la historia como la vía privilegiada que lleva a la Redención, es precisamente porque a sus ojos está marcada por todo el *impetus*, pero también por todas las limitaciones de la vida misma. Como los teóricos románticos, Rosenzweig piensa que «las instituciones, las sociedades, los sentimientos, las cosas, las obras» participan a su modo en la gran corriente de la vida[55]. No obstante, si debemos tomar en serio esta metáfora orgánica, la historia, como la evolución biológica, estará formada por una tensión permanente entre las fuerzas de vida y las fuerzas de muerte. Este conflicto caracteriza, en lo más profundo, el tiempo orgánico y, por consiguiente, el de la historia. Este último está marcado, para Rosenzweig, por un *inacabamiento* esencial. Y no sólo a causa de la alternancia incesante de instantes de vida y de instantes de muerte, sino sobre todo porque cada instante es portador de una tensión entre estas tendencias antagonistas. Por esta razón, la victoria final de la vida siempre será incierta; como tampoco está garantizado que la historia de la humanidad se termine con el triunfo del Bien. Es una es-

55 *E.R.*

peranza inscrita en el fondo de toda acción humana, pero, inevitablemente, la realización de esta esperanza debe postergarse día a día, como un horizonte que se aleja indefinidamente a medida que nos acercamos a él. Llamaremos *utopía* a esta idea de una meta ideal, de un movimiento sin fin hacia un fin imposible de alcanzar, por oposición a la idea de Redención.

Precisamente el hecho de que la idea de un fin de la historia sea impensable, salvo como noción límite, es decir, el hecho de que sea esencialmente *asintótico*, motiva la incompatibilidad del tiempo histórico con la idea de la Redención. Esta última, concebida con todo rigor, implica necesariamente la culminación de todas las cosas, la resolución de todas las contradicciones, el final del *continuum* temporal. Representa una ruptura violenta del tejido histórico, la irrupción en el corazón del tiempo de una alteridad absoluta, de una forma de experiencia radicalmente diferente de todo lo que conocíamos. En este sentido, la Redención se opone a la utopía como un acontecimiento actual a un término ideal siempre postergado, como una *stasis* del tiempo en una línea indefinidamente prolongada, como una iluminación repentina en la serie sin fin de los instantes. La utopía, como categoría del tiempo histórico, sólo propone a la imaginación una nueva combinación de elementos ya conocidos; la Redención, por el contrario, surge contra toda expectativa, con la imprevisibilidad de lo absolutamente nuevo. En Rosenzweig encontramos así la crítica de la idea de progreso, entendido como proceso infinito, que debe conducir a la humanidad, de forma casi necesaria, a su culminación ideal. Encontramos también el rechazo de la filosofía de Hegel: no sólo porque la visión de la historia como teodicea, como el escenario en el que se desarrolla el juicio de Dios justifica, en nombre del Absoluto, el triunfo de los vencedores y la desaparición de los vencidos, sino también porque sobre el eje horizontal del tiempo histórico no puede acontecer nada radicalmente nuevo, y menos este salto cualitativo a una realidad absolutamente *diferente* que implica la Redención.

A la idea del tiempo histórico, percibido como un río que fluye sin fin hacia un estuario que se aleja cada vez más, o como una flecha lanzada hacia un blanco inalcanzable, Rosenzweig opone la experiencia humana del futuro, y en particular nuestra relación con la idea del fin de la historia. Relación paradójica, en la medida en que la historia no tiene final, aunque el hombre no puede renunciar a la idea de un final de la historia. La esperanza de que vendrá un día en que cesen los sufrimientos del hombre, en que el mundo conocerá una «paz eterna» (en fórmula de Kant), sigue —a pesar de lo que la historia nos ense-

ña— subyaciendo en las aspiraciones utópicas de la humanidad. Esta esperanza implica, si no queremos que se quede en una simple «idea reguladora», la creencia de que su realización puede, en principio, acontecer en cualquier momento. En lo más profundo de ella misma, la esperanza de los hombres nunca se podrá contentar con la idea de un progreso ilimitado, de una «tarea infinita» que nunca llega a término. A la metáfora del camino sin fin, que nos acerca indefinidamente a una meta que no deja de alejarse de nosotros, la esperanza humana siempre ha opuesto la convicción espontánea de que el mundo se podía regenerar «aquí y ahora». Esta «impaciencia mesiánica» define, para Rosenzweig, la relación propiamente humana con el futuro. Antes de ser una creencia religiosa, esta impaciencia constituye la esencia misma de la esperanza. Esta última exigiría siempre, en cierta forma, que el final de la historia se pudiera anticipar, que pudiera acontecer en cualquier momento, quizá mañana mismo. La idea de la inminencia siempre posible de la Redención se opone así, de forma radical, a la idea de la distancia ilimitada que nos separa de la realización de la utopía. En otras palabras, si la utopía se denuncia de entrada como una categoría de lo imaginario (su función esencial es menos anticipar el futuro que denunciar la situación presente), la auténtica esperanza (que, para Rosenzweig, es la posibilidad de la Redención), siempre se vive como la espera de un cambio que puede acontecer en todo momento.

II

Para Rosenzweig, estas dos formas de la relación con el futuro remiten a dos concepciones opuestas del infinito: una, cuantitativa, en la que el infinito está formado por la adición sin fin de unidades discretas, como una línea que se puede prolongar indefinidamente; la otra, cualitativa, en la que el infinito designa una plenitud, una magnitud absoluta, incomparable con cualquier medida de los sentidos. Desde este punto de vista, el tiempo histórico sería el símbolo por excelencia del infinito cuantitativo, ya que se puede representar como un eje indefinidamente extensible, mientras que el infinito cualitativo es inconmensurable con respecto al tiempo y sólo se puede concebir en ruptura con él, como una forma de alteridad radical. La espera de la Redención se enfrenta pues a la utopía, como la esperanza de ver aparecer repentinamente un mundo radicalmente nuevo se opone al largo caminar por la ruta fastidiosa del tiempo.

¿Cómo puede la Redención, definida como un acontecimiento fundamentalmente *metahistórico*, acontecer en el camino sin fin del tiempo histórico? ¿Cómo el infinito-plenitud, concebido como inconmensurable con respecto a la suma de todas las magnitudes finitas, se puede manifestar en el corazón de nuestra interminable infinitud? Y sin embargo, la idea de la Redención implica precisamente la posibilidad de su aparición inminente. Esta paradoja es la que Rosenzweig trata de superar, en una carta que data de la época en la que trabajaba en *La estrella de la Redención*, a través de una metáfora matemática:

> ¿Qué significa el número irracional con respecto al número racional? Para los números racionales, el infinito es un límite siempre inalcanzable, una magnitud *improbable* para siempre, aunque sea del orden de la certidumbre, de la verdad permanente. Con los números irracionales, por el contrario, este límite viene a tropezar, en cada uno de sus puntos, con el mundo de los números racionales, y lo hace de forma física, con la presencia propia de los números, liberándolo así de su carácter abstracto, lineal e unidimensional (del que procede también su carácter hipotético), para conferirle una totalidad «espacial» y una realidad evidente. En forma del número infinitesimal, el infinito es el resorte secreto, invisible para siempre, del número racional y de su realidad visible. A cambio, a través del número irracional infinito se manifiesta, se hace visible, aunque siga siendo para siempre una realidad ajena: número que no es número o, por así decirlo, «no número»[36]...

La oposición del número racional y del número irracional corresponde aquí a la antinomia del infinito cuantitativo y el infinito cualitativo, o mejor, del infinito acumulativo y del infinito-plenitud. La serie indefinida de los decimales de un número racional remite al «falso infinito» de la progresión sin fin, mientras que el carácter inconmensurable de los números irracionales remite, para Rosenzweig, a un espacio matemático radicalmente diferente. Las propiedades específicas de estas dos formas de infinito se oponen término a término: mientras que el infinito del número racional se presenta como un límite inalcanzable, el infinito del número irracional certifica la presencia de una dimensión absolutamente *diferente* en el seno del mundo de los números. Por otra parte, el infinito-límite del número racional sólo es una noción abstracta, mientras que el infinito está concretamente presente en la realidad misma del número irracional. Además, Rosenzweig

[36] Carta del 10/11 de mayo de 1918 a Hans Ehrenberg, en *B.T.*, pág. 561 y ss.

enfrenta la naturaleza lineal e unidimensional de la serie de decimales con la «totalidad espacial» del número irracional. De la misma forma, el principio de la serie ilimitada, es decir, del «falso infinito» es en cierta forma el postulado «invisible» del número racional, mientras que a través del número irracional el infinito se manifiesta, se vuelve visible. No obstante, el número irracional es irremediablemente «ajeno» al conjunto de los números racionales, de la misma forma que el infinito-plenitud (magnitud absoluta inconmensurable respecto a cualquier totalización de magnitudes relativas) es absolutamente trascendente a la infinitud cuantitativa del progreso sin fin.

¿Cómo no pensar aquí en la oposición kantiana, en la *Crítica del juicio*, entre la infinitud sensible de la imaginación y la auténtica idea de infinito, tal y como se revela en la experiencia de lo sublime matemático? Lo que despierta en nosotros el sentimiento sublime no es lo muy grande, ni siquiera lo que es más grande que cualquier cosa que podamos conocer, sino lo que es «absolutamente grande», es decir, «por encima de cualquier comparación»[57]. En la encrucijada entre el mundo inteligible y el mundo sensible, lo sublime matemático es el sentimiento en el que el espíritu humano descubre por sí mismo lo absolutamente grande, es decir, «lo que supera toda medida de los sentidos». Porque la magnitud de los objetos sensibles sólo se aprecia en términos de unidades de medida definidas las unas con respecto a las otras, y cuya serie forma, en principio, una progresión ilimitada. Toda unidad de medida es diferencial, de modo que la noción misma de grandeza absoluta está desprovista de sentido en el mundo físico. Sin embargo, nuestra mente es capaz de concebir la idea de la grandeza absoluta, es decir, tenemos la experiencia efectiva de un sentimiento —el de lo sublime— que implica, como condición de posibilidad, la presencia en nosotros de la idea de Absoluto. Paradoja temática en el corazón del sistema kantiano, en la dualidad de una subjetividad limitada en sus capacidades teoréticas, pero abierta al mismo tiempo a la exigencia de lo incondicionado. El sentimiento de lo sublime es precisamente aquél en que nuestro espíritu finito (es decir, que sólo conoce la serie ilimitada de las grandezas relativas) se despierta ante la presencia del verdadero infinito en sí: «Sublime es lo que, porque se puede pensar, demuestra una facultad del espíritu que supera toda medida de los sentidos»[58]. Lo sublime no está pues en el objeto; se trata

[57] Kant, *Crítica del juicio*, § 25, traducción de Manuel García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1977.
[58] *Ibíd.*

de un sentimiento que subvierte la subjetividad y la lleva más allá de ella misma: «Para poder sólo pensar el infinito dado sin contradicción se exige en el espíritu humano una facultad que sea ella misma suprasensible»[59].

Nuestra evaluación de los órdenes de magnitud en la naturaleza se eleva de representación en representación de acuerdo con la ley de una serie indefinida, desde la imagen del objeto más ínfimo a la de las galaxias, y más allá, pues la imaginación está dotada de una capacidad ilimitada de forjar representaciones cada vez más generales. Precisamente desde la perspectiva de esta serie sin fin y por oposición a ella aparece en nosotros —como llegada de otro lugar— una exigencia de Absoluto inconmensurable para cualquier magnitud sensible. Más allá de la naturaleza, más allá del saber, la Razón, instancia de Absoluto, habla en nosotros, abriendo nuestro espíritu a la idea de infinito: «Porque en nuestra imaginación hay una tendencia a progresar en lo infinito y en nuestra razón una pretensión de totalidad absoluta, como idea real, por eso esta misma inadecuación de nuestra facultad de apreciar las magnitudes de las cosas en el mundo sensible es, para esa idea, el despertar del sentimiento de una facultad suprasensible en nosotros»[60]. La falsa infinitud de la imaginación y el auténtico infinito que exige la Razón están radicalmente opuestos uno a otra y a la vez se condicionan mutuamente. Lo infinito que se revela en el sentimiento de lo sublime no es el recorrido sin fin de una imaginación que nunca llega a su meta; por el contrario, la exigencia de infinito en nosotros se define precisamente por su diferencia radical con la experiencia de una progresión sin límites.

En Kant, como en Rosenzweig, la idea de infinito afecta a nuestra sensibilidad, al tiempo que le es completamente ajena: el sentimiento de lo sublime designa una *violencia* que procede de la intrusión en nuestro mundo de un orden radicalmente *diferente*: frente a lo sublime, sentimos, como una herida que nos afecta personalmente, el choque de lo infinito contra nuestra naturaleza finita. Este choque, que se asemeja al traumatismo que la Ley moral inflige a nuestra sensibilidad, no es el de la moralidad misma; se trata más bien de una apertura del alma a lo infinito, apertura que nos predispone, o nos prepara, para escuchar la voz de la moralidad: «Tenemos aquí una violencia que la Razón ejerce sobre la sensibilidad, con el único fin de elevarla hacia su propio ámbito (el ámbito práctico) y abrirle una perspectiva sobre el

[59] *Ibíd.*, § 26.
[60] *Ibíd.*, § 25.

infinito (que, para la sensibilidad, aparece como un abismo)»[61]. *El infinito como un abismo*: ¿no es, para el mundo sensible (al que corresponde, según Rosenzweig, el de la temporalidad histórica) como un presentimiento, o un recuerdo, de su vulnerabilidad constante ante la exigencia de Absoluto que viene a perturbar su autosuficiencia? Sin duda alguna existe una analogía entre la metáfora del número irracional en Rosenzweig y la idea de infinito en Kant: en ambos casos, un mundo condenado a la monotonía de una serie sin fin se ve profundamente afectado por el choque que le inflige la intrusión de una alteridad absoluta.

IV

Este rodeo por lo sublime kantiano nos introduce en la lectura alegórica del texto de Rosenzweig. «Lo que el número irracional significa con respecto al número racional —escribe— ilustra lo que el judaísmo representa con respecto al cristianismo»[62]. En otras palabras, el número racional nos remite al cristianismo (o a la civilización cristiana); el número irracional al judaísmo. Rosenzweig desarrolla este significado alegórico al final de su texto: «El número irracional siempre será una realidad extraña, número que no es número, o por así decirlo, "no número" [...] ¿Quieres saber quiénes son los "no humanos"? Día tras día, la lectura de los periódicos te lo podrá decir»[63]. La alegoría historiosófica oculta así otra alegoría (trágicamente premonitoria), de naturaleza política o teológico-política. No obstante, el significado historiosófico es primordial: sabemos que, para Rosenzweig, el cristianismo está movido por una dinámica histórica que debe conducirlo en línea recta desde un origen —el nacimiento de Cristo— hasta un final ideal, es decir, la Parusía, que instaurará el Reino de Dios. Esta visión teológica de la historia vale tanto para la Iglesia como potencia temporal, como para el conjunto de la civilización cristiana. La historia de Occidente aparecerá así como una historia teológicamente significada, cargada de un sentido providencial. Este modelo de la historia como teodicea lo encontramos en Hegel, para quien, ya lo hemos visto, la Europa cristiana representa la última encarnación del Espíritu absoluto. La filosofía de la historia de Hegel, versión secularizada de

[61] *Ibid.*, § 26.
[62] *B.T.*, pág. 551 y ss.
[63] *Ibid.*

la historiosofía cristiana, representa la marcha hacia delante del Espíritu como movimiento necesario, en el que la idea de infinito desempeña el papel de motor invisible de la evolución y al mismo tiempo de límite ideal del proceso histórico. Todos los atributos del número racional remiten a esta visión del «falso infinito», denunciado por el propio Hegel, pero que no deja de caracterizar, para Rosenzweig, la esencia de su filosofía de la historia.

El número irracional, por el contrario, ilustra por cada una de sus propiedades la descripción del pueblo judío y de su visión de la historia, tal y como la propone *La estrella de la Redención*. En la experiencia religiosa judía, la meta ideal de la historia se vive anticipadamente en cierta medida a través del simbolismo de los ritos. Para los que comparten esta experiencia, «el fin, es decir, el Reino de Dios, ha comenzado ya, está aquí; para cada judío está presente desde este momento en su relación inmediata, definitiva, con el propio Dios, en su aceptación cotidiana del "yugo del Reino de los Cielos", es decir, en que se cumpla la Ley»[64]. Inversión paradójica, como vemos, de la representación que cada una de estas dos religiones tiene de su relación con la Redención: para Rosenzweig, el cristianismo sigue esperando el advenimiento del Reino de Dios, mientras que para el judaísmo ya ha llegado.

No obstante, esta oposición sólo representa un aspecto de la verdad. Rosenzweig no puede negar, efectivamente, que en el centro de la fe cristiana se sitúa el acontecimiento de la Encarnación, es decir, el advenimiento del Salvador, mientras que la particularidad del judaísmo reside precisamente en la afirmación de que el Mesías no ha llegado todavía. A uno y otro lado encontramos la misma tensión entre el presente y el futuro, entre una realidad y una carencia, entre un *ya* y un *todavía no*. La diferencia central entre estas dos visiones de la historia está no obstante en la naturaleza exacta de la relación entre el punto de partida y el punto de llegada: para el cristianismo, la Historia sagrada tiene un origen (el nacimiento de Cristo), pero todavía no ha llegado a su fin; se define pues como un proceso, una larga marcha desde la Encarnación hasta la Parusía, en otras palabras, como un tránsito de un estado a otro. En este sentido, tenemos una historia de la Salvación, que puede transitar perfectamente a través de la historia profana, la de los imperios y las civilizaciones, sin mezclarse nunca del todo con ella. A la inversa, para el judaísmo, el mundo no está terminado todavía; la realidad en la que vivimos sigue marcada por una im-

[64] *Ibid.*, pág. 551 y ss.

perfección esencial. Por esta razón, la Redención, que todavía no ha comenzado realmente, tampoco puede tener historia, pues la historia permanece irremediablemente profana, inhóspita, en su esencia misma, ante la exigencia de absoluto que implica la idea de la Redención. Como esta última no se puede concebir a partir de su origen (que todavía no ha tenido lugar) sólo se podrá imaginar a partir de su futuro. Por oposición a la experiencia cristiana de la Redención como presencia que se desvela progresivamente en la historia, el judaísmo ve la Redención como un más allá sin relación alguna con el orden visible del tiempo histórico. Para concebir la Redención, el judaísmo tendrá que *suspender el tiempo* en alguna medida, elevarse desde la diacronía a la sincronía, desde el orden histórico al orden simbólico. Porque en el orden del símbolo, es decir, en la intemporalidad del rito, el futuro puede anticiparse, de la misma forma que el pasado se puede repetir. El tiempo simbólico del judaísmo se diferencia del que instituyen la mayor parte de las sociedades religiosas en una cosa: no se trata tanto de volver al tiempo mítico de los orígenes como de anticipar, a través del cumplimiento de la Ley y de los ritos, la culminación absoluta de todas las cosas.

Está claro que en el corazón de este tiempo simbólico, subsiste una distancia esencial entre lo que es y lo que será: la idea de anticipación implica una ruptura de la pura sincronía, una mirada hacia lo que no es. Esta distancia aparece de forma diferente en el abismo que separa la anticipación simbólica de la Redención de su advenimiento concreto en la realidad de la historia. No se puede comparar la experiencia religiosa de una presencia inmediata de lo absoluto en la práctica de la Ley con la finitud de un mundo todavía inacabado. Esta conciencia de la imperfección del mundo y de la historia atempera, hasta cierto punto, el «quietismo» que Scholem denunciaba en Rosenzweig. Desde este punto de vista, la existencia religiosa del pueblo judío, que está centrada alrededor de la anticipación simbólica —pero únicamente simbólica— de la Redención, y el cristianismo, que ve la Redención a través de las circunstancias de la historia, son para Rosenzweig esencialmente *complementarios*.

V

En todas las sociedades religiosas, un tiempo simbólico se superpone al curso del tiempo natural: tiempo de las fiestas y de los ritos, que se repiten a un ritmo regular, y que calcan su ciclo recurrente sobre el

monótono transcurrir de los días. En la conciencia religiosa, el tiempo no se vive como un flujo, o como una línea indefinidamente prolongable, sino como un círculo; de año en año, el ciclo del tiempo sagrado relata la misma historia, repite la misma escena. La vuelta periódica de un ceremonial siempre idéntico detiene la fuga de los días, define una estabilidad en el seno mismo del devenir. En estas cesuras de la temporalidad se desvela una realidad radicalmente diferente, que se sustrae al cambio, al desgaste y a la muerte. El ciclo del tiempo religioso proyecta a modo de fragmentos de eternidad sobre la línea continua del tiempo.

La función de los calendarios civiles no es demasiado diferente. En nuestras sociedades secularizadas, el ritmo de los días festivos, religiosos o profanos, interrumpe el transcurrir del tiempo y viene a conferir su sintaxis específica al curso amorfo de la vida cotidiana.

En la mayor parte de las sociedades religiosas, la inmovilización del tiempo tiene como función abolir la distancia que separa el presente del pasado mítico, del tiempo de nuestros orígenes. La identificación del creyente con los acontecimientos fundadores, la vuelta al orden primordial, son experiencias centrales de la vida religiosa. En el caso del judaísmo, el tiempo detenido tiene también, y quizá ante todo, un objeto diferente, que es anular la distancia —aunque sea incalculable— que separa el presente del futuro más lejano, es decir, de la meta ideal del proceso histórico. Sólo un tiempo absolutamente sincrónico puede permitir actualizar el futuro más lejano en el fulgor del instante presente, es decir, anticipar la Redención. Esta anticipación equivale en cierta forma a una extraordinaria *aceleración del tiempo*, ya que lleva a suprimir el intervalo entre dos puntos que, sobre un eje horizontal, podrían estar infinitamente alejados uno de otro.

Esta forma específica del tiempo religioso produce un efecto eminentemente paradójico: la inmovilización del tiempo podría ser igual a su infinita aceleración. Esta paradoja está en el centro de la experiencia religiosa del pueblo judío: desde hace dos mil años, su existencia congelada, al margen de la historia, casi anacrónica, lo ha mantenido en la proximidad inmediata, no sólo de sus mitos fundadores, sino también del término mesiánico de la historia. Es más: porque su pasado más lejano ha estado siempre más presente que la actualidad más inmediata, la realización de sus esperanzas, incluso las más quiméricas, siempre le ha parecido cercana. En el origen de este efecto paradójico se encuentra una experiencia religiosa absolutamente específica: la de la *contracción del tiempo*. Es lo que provoca la contemporaneidad absoluta del pasado, del presente y del futuro. La posibilidad de

ver realizadas las promesas mesiánicas *desde este momento* viene de una técnica espiritual milenaria, de una familiaridad ancestral con la experiencia interior de la condensación, en un punto único, de las tres dimensiones del tiempo.

Una de las modalidades centrales de esta experiencia, a la que alude Rosenzweig en un pasaje de *La estrella de la Redención* es la referencia a los antepasados. La tradición, escribe a propósito del cuadro de Rembrandt *La bendición de Jacob*, no pasa tanto de padres a hijos, como de los abuelos a los nietos. Rosenzweig no explica esta observación, pero está claro que se basa en la naturaleza fundamentalmente *discontinua* de la tradición, ya que tiene precisamente como objetivo superar el olvido. Debe luchar sin cesar contra su propio declive, contra los fallos y las rupturas de la memoria, es decir, contra la muerte que separa inevitablemente a las generaciones y que, al mismo tiempo, es la condición misma de su sucesión. La muerte es lo que, de edad en edad, amenaza a la sustancia de la tradición, pero también lo que hace posible su renovación permanente. Lo que los padres han sabido, sus hijos pueden haberlo olvidado o haber renegado de ello; pero lo que los padres habían olvidado, los hijos lo pueden recuperar. Al tiempo continuo e irreversible que postula la causalidad histórica se opone aquí el *tiempo de las generaciones*, tiempo discontinuo y reversible, que simboliza el doble vínculo del abuelo con el nieto y del nieto con el abuelo: discontinuidad de una transmisión que (como en el episodio bíblico evocado por Rembrandt) conecta inmediatamente al antepasado con la generación de sus nietos; reversibilidad de un tiempo no acumulativo, en el que el nieto, saltándose la generación de los padres, se conecta directamente a las enseñanzas del abuelo.

Descifrar el tiempo histórico en función de las generaciones es romper su homogeneidad, es subvertir la ficción de su continuidad. Así proceden las sociedades tradicionales: para crear la ilusión de que un pasado muy lejano sigue estando cerca, cuentan la distancia que nos separa de él no en años, sino en generaciones. Esta distancia parecerá más corta todavía si la apreciamos en términos de memoria individual, que abarca en general la duración de dos generaciones. Por ejemplo: un hombre de nuestros días, a final del siglo XX, podrá decir que el abuelo de su abuelo conoció la época napoleónica. Una cronología numérica (la cuenta de los años) se convierte en valores subjetivos, en una suma de experiencias personales, es decir, en una *memoria*.

Esta realidad estará todavía más viva en la medida en que las personas evocadas, que forman por así decirlo los relevos del recuerdo, sean rememoradas por su *nombre*. Invocar el nombre del antepasado es

—saltando por encima de las generaciones— reconstruir un linaje ideal que nos acerca a nuestros antepasados y los acerca a nosotros. Este proceso de la memoria colectiva crea un efecto fascinante de contracción del tiempo. En la tradición judía, esta proximidad de los antepasados se extiende hasta los ancestros epónimos, hasta los patriarcas bíblicos, fundadores de un linaje que lleva su nombre. A la inversa, la contracción del tiempo así creada absorberá, hasta un futuro muy lejano, la totalidad del tiempo histórico concebible. En la experiencia religiosa judía, las últimas generaciones de la aventura humana parecen tan cercanas a nosotros como las primeras. La anticipación de la Redención es absolutamente simétrica a la proximidad inmediata del tiempo de los orígenes[65].

VI

El tiempo histórico y el tiempo simbólico poseen cada uno una forma específica del presente. Rosenzweig define estas dos modalidades del presente mediante una fórmula feliz, en la que enfrenta «el hoy que no es más que una pasarela hacia el futuro» y «el otro hoy, que es un trampolín hacia la eternidad»[66]. El *presente-pasarela* es el que, en el eje lineal del tiempo, conecta el instante pasado con el instante futuro. Momento transitorio de una continuidad homogénea, aparece como una unidad cuantitativa en un proceso temporal puramente aditivo. Éste es el presente que concibe la Razón histórica: punto ideal que separa y conecta al mismo tiempo otros dos puntos en una línea indiferenciada e indefinidamente prolongable, o la unidad de tiempo infinitesimal sobre un vector orientado hacia un término ideal, en el que se puede encadenar la serie ilimitada de las causas y de sus efectos. La idea de la causalidad histórica está efectivamente calcada sobre el concepto de causalidad en la física mecanicista; una y otra sólo pueden operar sobre un eje temporal homogéneo y continuo, en el que el antes condiciona directamente el después.

Por oposición al presente-pasarela, el *presente-trampolín* es un momento singular del tiempo, cuando se percibe con toda su riqueza y su diversidad. En la experiencia cualitativa del tiempo, tal y como la vive la subjetividad, todo instante es único, el minuto presente no se

[65] Este desarrollo está inspirado en el comentario de Elías de Vilna sobre el versículo II, 8, del *Cantar de los cantares*.

[66] Carta del 5 de febrero de 1917 a Gertrud Oppenheim, en *B.T.*, pág. 345.

puede comparar con el que antecede ni con el que sigue. Por esta razón, los instantes no son totalizables; el tiempo aparecerá, no como un río que corre hacia su desembocadura, sino como una serie discontinua de estados de calidad y de intensidad siempre únicas. A la imagen de la horizontal se opone aquí la de la vertical: algunos momentos privilegiados darán la impresión de romper repentinamente la letanía de los días, o el encadenamiento previsible de los acontecimientos, y de abrir una brecha en el tiempo, por la que puede irrumpir lo absolutamente nuevo. Éste es el presente-trampolín, que nos hace escapar al desarrollo sin fin del tiempo histórico y nos proyecta directamente hacia una realidad de esencia diferente.

Este presente como trampolín hacia la eternidad constituye, en cierta medida, la dimensión permanente del tiempo religioso, pero puede surgir también en el corazón del tiempo profano: en nuestras sociedades secularizadas, los días de fiesta se siguen presentando, aunque se haya perdido su significado religioso, como enclaves de tiempo sagrado. De la misma forma, algunos momentos de la vida (personal o histórica) parecen cortados en un paño diferente: constelaciones favorables, portadoras de repentinas promesas nuevas, que parecen auténticos *instantes mesiánicos*. Por otra parte, cada uno de estos momentos es también un punto entre otros en el eje del tiempo. A la vez diferentes e idénticos, dan testimonio de la ambigüedad fundamental del tiempo histórico. El instante más trivial se puede presentar de repente como un «trampolín hacia la eternidad», la configuración más feliz puede no ser más que pura ilusión. En el claroscuro de la historia, todo está por descifrar: ninguna situación histórica promete de forma indudable la inminencia de la Redención, pero ninguna excluye la posibilidad de que, esta vez, esté realmente a punto de llegar.

SEGUNDA PARTE

Walter Benjamin
Los tres modelos de la historia

Capítulo 4

Las metáforas de los orígenes: ideas, nombres, estrellas

I

La reflexión sobre la historia parece haber sido una de las constantes del pensamiento de Benjamin. Desde sus escritos de juventud hasta sus últimos textos, esta preocupación constituye el hilo rector que, de forma unas veces más visible y otras más oculta, puede conferir a esta obra tan diversa su unidad secreta. El interrogante central, del que dependen los demás, parece haber sido para Benjamin el siguiente: ¿cómo podemos hablar de historia? ¿Cómo hacer inteligible un caos de acontecimientos? Cuestión que no remite tanto a la naturaleza de los procesos históricos como a la forma de evidenciarlos, a la historiosofía como a la historiografía. Más exactamente, cuestión que implica, en su misma fórmula, que la historia sólo se construye a través del acto mismo de relatarla. Problemática que Benjamin, en la introducción a *El origen del drama barroco alemán* resume en la fórmula siguiente: «En cuanto a la pregunta "¿Cómo se han desarrollado las cosas en realidad?" el problema no es tanto responderla como saberla plantear»[1].

Benjamin descubre enseguida la idea según la cual la transformación del pasado en historia va en función del presente del historiador,

[1] *El origen del drama barroco alemán*, trad. de J. Muñoz Millanes, Madrid, Taurus, 1990.

del momento en el tiempo y del lugar en el espacio en que se engendra su discurso. De los dos objetivos clásicos de la historiografía, reconstruir el pasado e interpretarlo, siempre dio prioridad al segundo. Más exactamente, nunca cesó de denunciar como ilusoria la pretensión de reconstruir el pasado (y, a partir de comienzos de los años treinta, como engañosa), ya que, por definición, la imagen del pasado sólo se hace visible para nosotros a través del relato que hacemos a partir de nuestro propio presente. Por eso es tan decisiva para la escritura de la historia la idea que se hace el historiador del presente en el que vive.

Para el joven Benjamin, la «instancia del presente» del historiador no sólo condiciona su visión del pasado, sino también, por las mismas razones, su visión del futuro. Los historiadores siempre desearon, de forma más o menos explícita, poder extraer del estudio del pasado lecciones para el futuro. La aparición en el siglo XVIII, de la ideología del progreso, ofreció a estas ambiciones pedagógicas una base filosófica, según la cual los progresos pasados de la humanidad permitían deducir, con una certeza casi científica, sus progresos futuros. Es notable que en uno de sus primeros textos, *La vida de los estudiantes*, que data de 1914, Benjamin, anticipándose al último estadio de su pensamiento, haya partido de una crítica de la idea de progreso para cuestionar, a partir de la definición del presente como instancia original en la que se engendra el tiempo histórico, una concepción de la historia que pretende reconstruir el pasado acumulando «hechos» y prever el futuro ignorando la proporción de novedad radical, es decir, de utopía, que constituye su esencia:

> Hay una concepción de la historia que, partiendo de la base de un tiempo considerado infinito, distingue el *tempo* de los hombres y épocas en función de la mayor o menor rapidez con que transcurren por el camino del progreso. De ahí la carencia de conexión, la falta de precisión y de rigor de dicha concepción con respecto al presente. La reflexión que viene a continuación, por el contrario, señala una situación en la que la historia parece hallarse concentrada en un núcleo tal y como antiguamente aparecía en las concepciones de los pensadores utópicos. Los elementos del estado final no se manifiestan en una tendencia progresiva aún sin configurar, sino que se encuentran incrustados en el presente en forma de obras y pensamientos absolutamente amenazados, precarios y hasta burlados. La tarea de la historia no es otra, en consecuencia, que representar el estado inmanente de la perfección como algo absoluto, y hacerlo visible y actuante en el presente. Ahora bien, este estado no debe definirse mediante una descripción pragmática de particularidades (instituciones, costumbres, etc.), pues se encuentra muy lejos de todo eso, sino que ha de captarse en su estructura metafísica, como, por ejemplo, el reino del Mesías o la idea de Revolución Francesa[2].

La analogía de este texto de juventud con las *Tesis de filosofía de la historia* de 1940 (la última obra escrita por Benjamin) es especialmente fascinante. Crítica de la idea de progreso, en la medida en que se basa en una visión lineal y continua del tiempo histórico, correlación de esta visión con una actitud política de resignación respecto al presente, definición de un método histórico nuevo, que ya no tiende a seguir los procesos históricos en su evolución, sino a inmovilizarlos, es decir, a describir (en la sincronía y no en la diacronía) articulaciones fundamentales, identificar en estas articulaciones los elementos utópicos y evocarlos en forma de imágenes, descifrar este momento utópico precisamente en todo lo que, en el pasado, ha venido a cuestionar el orden establecido, leer en fin la imagen de la utopía desde el modelo doble, teológico y político, del mesianismo y de la Revolución; todos estos temas son muy exactamente los que aparecerán, veinticinco años más tarde, en el corazón de su última obra. Mientras tanto, Benjamin habrá recorrido una amplia trayectoria filosófica que le conduce, desde un pensamiento alimentado de intuiciones teológicas, hasta una visión del mundo inspirada por el marxismo.

Sin embargo, el término de «trayectoria» podría ser engañoso, si entendemos aquí un proceso intelectual continuo que lleva, en una curva regular, desde un punto de partida hacia una meta. Lo que siempre ha sido constante, en Benjamin, es la permanencia de algunas preocupaciones, y la cuestión de la historia quizá sea la más central de todas. Y precisamente en la forma que acabamos de evocar: si es cierto que un caos de acontecimientos sólo se hace perceptible —y con más razón inteligible— desde la interpretación que nosotros le demos, es decir, si la historia sólo se constituye a través de la escritura de la historia, ¿cómo debemos leer los acontecimientos, que matriz de lectura les debemos aplicar para que sean significantes? Formulada en estos términos, la pregunta implica un rechazo radical del método histórico dominante en los primeros años del siglo XX, a saber, el historicismo. Este rechazo se refiere, en primer lugar, a los postulados epistemológicos, pero también, más profundamente, a la filosofía de la historia que

[2] «La vida de los estudiantes», en *Metafísica de la juventud*, trad. de Luis Martínez de Velasco, Barcelona, Altaya, 1994, pág. 117.

subyace. Desde Ranke y Treitschke hasta Meinecke. El historicismo había sido la doctrina oficial de la escuela historiográfica alemana. Sus axiomas metodológicos procedían de las ciencias de la naturaleza, tal y como se entendían en el siglo XIX: creencia en la objetividad de los «hechos», pues el hecho histórico se calcaba sobre el modelo de los «hechos científicos»; recurso a un método puramente inductivo, consistente en acumular los hechos para deducir de ellos unas leyes generales, cuya objetividad se consideraba tan evidente como la de los propios hechos. Esta doble creencia definía el método del historicismo como rigurosamente *positivista*. Este método implicaba también una visión determinada del tiempo histórico, y más generalmente, una filosofía de la historia. El historicismo concebía el tiempo histórico sobre el modelo del tiempo físico, más precisamente sobre el del tiempo de la mecánica newtoniana, es decir, como un medio continuo y lineal en el que se puede desarrollar sin ruptura el encadenamiento indefinido de las causas y de los efectos. Esta transposición rigurosa del principio de causalidad en el desarrollo del tiempo histórico suponía necesariamente la creencia en una prolongación posible del conocimiento histórico hacia el futuro. Para el historicismo, debían existir, al menos en principio, unas leyes históricas que permitieran hacer previsiones, menos precisas sin duda que las de la física, pero igualmente necesarias. Al menos, basándose en la observación de los progresos realizados hasta el momento por la humanidad, se podía inferir de ellos la idea de que dichos progresos estaban destinados a continuar.

Por otra parte, el carácter «científico» de su método, que garantizaba al historicismo un conocimiento del pasado considerado objetivo (o al menos que podía acercarse mucho a la objetividad), le permitía tender hacia el ideal de una reconstrucción del pasado en su verdad, es decir, en la totalidad de las condiciones que explican su aparición. Comprender históricamente una época es, para el historicismo, reconstruirla «tal y como era realmente», es decir, tal y como se comprendía a sí misma. En su creencia en un proceso que excluyera de entrada, como no científica, toda consideración del punto de vista del observador, el historicismo considera el objeto histórico como meta ideal de su investigación, como centro de una verdad ante la que el objeto desaparece. En este sentido, todo objeto histórico, una vez comprendido en la totalidad de sus determinaciones, tiene con él la verdad. El relativismo histórico caracteriza así, en lo más profundo, la filosofía de la historia del historicismo.

Desde el punto de vista del historicismo y en ruptura con él hay que entender la reflexión de Benjamin sobre la historia. Al evidenciar

el papel del historiador en la constitución de la historia, al comprenderla no como un elemento de base, sino como el producto de una actividad heurística, función a su vez de una «instancia de presente» muy precisa, Benjamin se ve impelido necesariamente a plantearse la pregunta de las *categorías* del conocimiento histórico. Pregunta que, al margen de su aspecto puramente metodológico (¿cómo conocer la historia?), implica en realidad una opción de orden metafísico: ¿qué tipo de historia queremos definir? ¿De acuerdo con qué modelo la vamos a imaginar? A esta pregunta, que es la de la elección de un paradigma (en el sentido de modelo de inteligibilidad)[1], Benjamin aporta, a medida que va evolucionando, tres respuestas muy diferenciadas. En una primera fase, los dos textos, *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos* (1916) y *La tarea del traductor* (escrito en 1921 y publicado en 1923), proponen un *paradigma teológico* de la historia. Un poco más tarde, *El origen del drama barroco alemán* (1923-1925, publicado en 1928) desarrolla, a propósito de la historia, un *paradigma estético*. En fin, a partir de los años 1925-1926, que marcan el giro marxista de Benjamin, desarrolla poco a poco un *paradigma político* de la historia, cuya formulación más clara se encuentra en *La obra de los pasajes* y en *Tesis de filosofía de la historia*, de 1940.

No obstante, no hay que imaginar que estas tres fases están radicalmente separadas unas de otras. Elaborar un nuevo paradigma no significa, para Benjamin, abandonar las categorías centrales del paradigma anterior; se conservan, pero en la nueva estructura conceptual que se crea, pierden su función dominante para subordinarse a otras categorías que, a su vez, se hacen dominantes. Por ejemplo, en el paradigma estético de la historia, tal y como lo desarrolla en *El origen del drama barroco alemán*, subsisten elementos del paradigma teológico. De la misma forma, el paradigma político que domina la visión de la historia de *La obra de los pasajes* y de *Tesis de filosofía de la historia* no deja de integrar elementos —que ahora le quedan subordinados— del paradigma estético y del paradigma teológico.

Si quisiéramos medir la importancia relativa de estos tres paradigmas en el pensamiento de Benjamin, habría que decir que, desde el punto de vista de la diacronía, el paradigma teológico ha sido el más estable, pues, de forma primeramente manifiesta y después más o menos oculta, está presente a lo largo de toda su evolución. Sin embargo, desde el punto de vista de la sincronía, el paradigma político se

[1] Véase Thomas S. Kuhn, «Second Thoughts on Paradigms», en *The Structure of Scientific Theories*, Urbana, I, 1974, págs. 459-482.

presenta como el más complejo, en la medida en que en él se combinan todos los elementos de su visión de la historia. Desde el punto de vista de su función en la economía general del pensamiento de Benjamin, es evidente que el paradigma estético es el que desempeña el papel más central. No sólo porque, en la evolución de este pensamiento, representa la etapa central, en la que las tesis teológicas de los escritos de juventud siguen estando abiertamente presentes, la que se prolonga también con más insistencia hasta el corazón de la etapa siguiente, sino sobre todo porque, en esta última etapa, la estética desempeña el papel de instancia de mediación entre lo teológico y lo político. Cuando estos dos polos extremos del pensamiento de Benjamin consiguen unirse es casi siempre, como podremos ver, gracias a la mediación de categorías estéticas. Pensemos por ejemplo en la función epistemológica de las *imágenes* en el último pensamiento de Benjamin, y en particular en su filosofía de la historia. Tras las *Tesis* de 1940, la visión de la historia, centrada en la articulación del paradigma político y del paradigma teológico, se cristaliza en dos imágenes, la del autómata que juega al ajedrez y la del Ángel de la Historia. Las imágenes no sirven aquí para ilustrar una idea que también podría existir al margen de ellas. Son la forma, o el médium, a través del cual «chocan»[4] dos concepciones de la historia para que pueda nacer una visión nueva.

II

Las dos obras de juventud en las que Benjamin elabora su paradigma teológico de la historia se completan perfectamente para dibujar entre las dos un esquema elaborado de la historia humana, desde sus orígenes hasta su culminación final. Al mismo tiempo, se enfrentan radicalmente por la tendencia que las anima: *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos* presenta la historia humana como un proceso de decadencia, mientras que en *La tarea del traductor* la describe como un proceso hacia la realización utópica. Estos dos movimientos de sentido contrario se unen para trazar la curva de la aventura humana tal y como la concibe la tradición religiosa del cristianismo y del judaísmo: nacimiento glorioso de la humanidad, pecado original y caída, seguida de un proceso de purificación y de marcha hacia la nueva vida. Decadencia y restauración, degradación y Redención, estas dos fases de la Historia Sagrada definen la visión teológica de la historia en Benjamin.

Lo que da a esta visión de la historia su carácter particular es que el hombre no aparece como ser que actúa, como productor de acontecimientos, sino como ser que habla, es decir, como productor de signos. Lo que da sentido a la historia de la humanidad no son tanto, a diferencia de la Biblia, las peripecias de su evolución moral, como las diferentes fases de su *relación con el lenguaje*. El progreso o la decadencia de la humanidad ya no se medirán por la distancia que los separa de un Bien original, sino por su distancia con respecto a una fase primera del lenguaje. Con respecto a los valores de la historiosofía judeocristiana, existe un deslizamiento muy significativo. Lo que interesa a Benjamin en la visión bíblica de la historia, no es la cuestión de la relación con Dios y con la Ley, sino el hecho de que propone un modelo metafísico del conocimiento basado en la función primordial del lenguaje. El paradigma teológico, según Benjamin no describe una historia providencial, cuyo desarrollo estaría inspirado por la sabiduría divina, sino que tiende más bien a una puesta en escena, a la escala de lo absoluto, de una historia del hombre como ser dotado de conocimiento. Por supuesto, como expondrá Benjamin en 1918 en su ensayo *Sobre el programa de la filosofía venidera*, el conocimiento no se agota en el campo de la experiencia tal y como la delimitan los conceptos, sino que se elabora igualmente —y quizá ante todo— a través del funcionamiento simbólico del lenguaje, tal y como nos lo presenta la experiencia religiosa[5].

En *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*, Benjamin, basándose en una exégesis de los primeros capítulos del Génesis, evoca, a través de un proceso místico de decadencia del lenguaje, el movimiento de decadencia que caracteriza, para él, a la historia de la humanidad. Si la Biblia desempeña aquí el papel de un texto fundador es porque el relato de la Creación concede un lugar central al nacimiento del lenguaje, pero también porque en la forma en que se presenta este relato el lenguaje se manifiesta muy cerca de su potencia ori-

[4] Walter Benjamin, *Paris, capitale du XIXe siècle. Le livre des passages (L. P.)*, trad. al francés de Jean Lacoste, París, Cerf, 1989, pág. 988.

«París, capital del siglo XIX» está publicado en español en *Poesía y capitalismo (Iluminaciones II)*, trad. de J. Aguirre, Madrid, Taurus, 1982. *La obra de los pasajes (Das Passagenwerk)* está inédito en español, aunque en los años setenta se anunció su publicación en Taurus con el título de *Discursos interrumpidos II*. En lo sucesivo, los números de página se refieren a la edición francesa.

[5] «Sobre el programa de la filosofía venidera», en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos (Iluminaciones IV)*, trad. de Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 1991.

ginal. En la historia bíblica de la génesis del lenguaje, Benjamin distingue tres etapas. En la primera, la palabra divina aparece como creadora (Gen. I, 1-21), designa el lenguaje en su esencia original, coincidiendo perfectamente con la realidad que designa. En este nivel primordial, al que el hombre no tuvo ni tendrá nunca acceso, la dualidad de la palabra y de la cosa no existe todavía; el lenguaje es, en su esencia misma, creador de realidad. En la segunda etapa, según el relato bíblico (Gen. II, 18-24), Adán da nombre a los animales. Este acto de nominación funda el lenguaje original del hombre, hoy perdido, pero cuyos ecos permanecen para nosotros a través de la función simbólica, es decir, poética, del lenguaje. Lo que lo caracteriza es la coincidencia perfecta de la palabra y de la cosa que designa. En esta fase, lenguaje y realidad ya no son idénticos, pero existe entre ellos una especie de armonía preestablecida: la realidad es totalmente transparente al lenguaje, el lenguaje abarca, con una precisión casi milagrosa, la esencia misma de la realidad. En la tercera etapa, el «lenguaje paradisiaco», dotado de un poder mágico para póner nombre a las cosas, se pierde y se degrada hasta convertirse en simple instrumento de comunicación. Benjamin, que interpreta aquí el relato del pecado original (Gen. II, 25-III, 24) a la luz del episodio de la torre de Babel, (Gen. XI, 1-9), ve en la función comunicativa del lenguaje el signo de su decadencia. De la precisión absoluta de la denominación, el lenguaje cae en el «abismo de la charlatanería». Una vez perdida la relación original entre la palabra y la cosa, el lenguaje queda condenado a una aproximación perenne, que Benjamin define como «superdenominación». La carencia del lenguaje comunicativo no viene de que sea demasiado pobre, sino de que es demasiado rico. Como corolario, la naturaleza, porque el hombre ya no la comprende, cae en el mutismo y la desolación. Sólo la presencia de la dimensión simbólica, o poética, del lenguaje da testimonio del hecho de que la palabra adámica no se ha perdido irremediablemente, y de que la verdad original sobrevive de alguna forma en el fondo de nuestra decadencia.

En *La tarea del traductor*, Benjamin parte de esta decadencia actual del lenguaje, en la que se expresa la corrupción de la condición humana tras la caída, para esbozar un movimiento de vuelta a la perfección perdida. Al igual que la fase descendente de la historia está vinculada a la degradación del lenguaje, su fase ascendente coincide con su purificación progresiva, es decir, con el proceso de restauración del lenguaje adámico. Benjamin retoma aquí la diferencia entre el aspecto comunicativo y el aspecto simbólico del lenguaje, pero combinándola con otra oposición, la del acto de significar (*das Meinen*) y la forma de significar (*die Art des Meinens*). En el lenguaje comunicativo, la intención del locutor está centrada en el acto de significar, más precisamente en el contenido del mensaje que pretende transmitir. En el uso simbólico del lenguaje, por el contrario, se insiste en la «forma de significar», es decir, en lo que hoy llamaríamos el significante. Cuanto más se abstenga el discurso humano de perseguir contenidos comunicables, más se concentrará en la forma de significar, y más recuperará el lenguaje su pureza original. Este proceso de purificación se opera, a lo largo de toda la historia, gracias al trabajo de los poetas, pero sobre todo —y es la tesis central de Benjamin— gracias al de los traductores. La verdadera traducción, que no debe tender tanto a la transmisión de un contenido como a la creación de un nuevo sistema de signos, no mimético con respecto al del original, sino complementario, contribuye a hacer avanzar el lenguaje hacia su meta utópica, hacia este «lenguaje de verdad» que no es más que el lenguaje de los orígenes. Este proceso, que Benjamin califica de «mesiánico», y cuyo fin significa al mismo tiempo vuelta a los orígenes, evoca la concepción de la historia propia de la mística judía. Esta última siempre concibió el fin mesiánico de la historia como la realización del proyecto ideal inscrito en la Creación. En este sentido, no se trata tanto de una simple restauración de los orígenes como de la realización, a través de los avatares del tiempo humano, de todas las virtualidades utópicas codificadas, por así decirlo, en el programa original de la aventura humana. Visión de la historia que, aunque no sea lineal, tampoco es cíclica, ya que su término no coincide pura y simplemente con su origen. Por otra parte, si bien la presencia, en el origen de la historia, de un sistema de datos invariables (en el caso del paradigma teológico en Benjamin se trataría de los «nombres» primordiales que constituyen el lenguaje adámico), confiere a esta historia un grado de determinismo, estos datos no dejan de ser puras virtualidades, cuya realización depende del azar o de la libertad humana. En *La tarea del traductor*, la restauración del lenguaje paradisiaco pasa por el movimiento mismo de la invención verbal, de modo que el retorno a los orígenes se realiza en realidad a través de la creación de lo nuevo.

III

En el prefacio de *El origen del drama barroco alemán*, Benjamin desarrolla una teoría del conocimiento en cuyo horizonte se perfila, de nuevo, la visión de un lenguaje primordial de la humanidad como

paisaje original de la verdad. En un primer momento, los «nombres» que constituyen el lenguaje adámico parecen sustituidos por «ideas» de tipo platónico: la verdad está así formada por una multiplicidad de intuiciones fundamentales, que representan categorías de aprehensión de la realidad. Desde los orígenes, la verdad se presenta como múltiple y como discontinua; en el extremo opuesto de la teoría hegeliana del Espíritu universal que, después de haberse encarnado en innumerables formas concretas, se identifica de nuevo, al cabo de sus aventuras, con su propia unidad esencial, Benjamin construye el modelo de una verdad que ha estallado desde siempre, y que ninguna síntesis conseguirá totalizar jamás. En este sentido, la tarea del filósofo consiste, como en Platón, en contemplar las ideas en su pluralidad y su diversidad. No obstante, aunque las ideas sean múltiples, su número no es infinito; la historia de la filosofía prueba que el saber humano gira obsesivamente alrededor de un número limitado de cuestiones, siempre las mismas, con las que cada generación se va enfrentando a su vez. El conjunto de estas cuestiones, que no se trata tanto de resolver como de plantear de nuevo en cada ocasión, dibuja el campo original del conocimiento, el horizonte primordial de todo pensamiento. Como Rosenzweig, Benjamin enfrenta a la tradición metafísica del Logos-Uno la visión de una verdad originariamente *plural*, pero que aparece al mismo tiempo como una base, como el trasfondo inmutable del conocimiento. Cada idea define, en cierta forma, un espacio semántico particular, el lugar original a partir del cual surge una de las cuestiones fundamentales sobre las que la humanidad vuelve una y otra vez. En este sentido, encontramos en Benjamin una ontología de la verdad: el conjunto de las ideas constituye un sistema, un paisaje primordial siempre presente, incluso cuando los hombres lo han olvidado, y al que tratan de volver.

La multiplicidad irreductible de las ideas, su coexistencia en el interior de un sistema, el hecho de que ese sistema permanezca inalterable, incluso cuando deja de aparecer, sugiere casi necesariamente la metáfora astronómica del cielo y de sus constelaciones. Y ésta será la imagen que domine la exposición de la teoría del conocimiento en Benjamin, explícitamente en primer lugar en *El origen del drama barroco alemán*, y luego, hasta sus últimas obras, de forma cada vez más codificada. En el libro sobre el *Trauerspiel*, el mundo primordial de la verdad se describe a través de la metáfora ontológica:

> Igual que la armonía de las esferas depende del rotar de los astros que no se tocan, así también la existencia de *mundus intelligibilis* depende de la distancia insalvable que separa a las esencias puras. Cada idea es un sol y se relaciona con las demás lo mismo que los soles se relacionan entre sí. La verdad es la resonancia producida por la relación entre tales esencias[6].

Pareciera que el recurso a las «ideas» no sea más que una primera aproximación en la teoría de la verdad que Benjamin desarrolla aquí. En realidad, la doctrina de las ideas no es para Benjamin más que un velo tras el cual se perfila la visión teológica de sus primeros escritos sobre la filosofía del lenguaje: «Las "ideas" platónicas —escribe— no son en el fondo más que palabras y conceptos verbales divinizados. La idea es una premisa del lenguaje y designa, en la esencia de la palabra, lo que ésta tiene de símbolo»[7]. Las «ideas» remiten pues, en realidad a los «nombres» primitivos que constituyen el lenguaje adámico. Éstos designan, como sabemos, el aspecto simbólico de las palabras, su aspecto no comunicativo, o puramente poético, mediante el cual se ciñen «mágicamente» a la esencia misma de la realidad. Esta coincidencia milagrosa de la palabra y de la cosa es lo que se ha perdido, y es lo que la filosofía debe esforzarse por recuperar. Movimiento de anamnesis que no remite no obstante, a una «representación sensible de imágenes»; a diferencia de la reminiscencia platónica, de naturaleza esencialmente visual, la anamnesis a la que alude Benjamin es de naturaleza *acústica*. Como en la Revelación bíblica, no es por la visión («forma del sentido externo», según Kant) como la verdad se ofrece a la percepción humana, sino a través de la audición, como «forma del sentido interno». El *entendimiento* debe verse aquí en el sentido físico de la palabra, como la facultad de percibir a través del oído los armónicos sonoros de la palabra. En este sentido, conocer el original significa recuperar una escucha primera, escuchar de nuevo, superando la insipidez que le infligen la repetición y la costumbre, el significado original del lenguaje[8]. «En esta renovación —escribe Benjamin— la percepción original de las palabras se reanima»; movimiento siempre repetido de olvido y de rememoración, la historia de la filosofía, en lugar de dibujar una curva ascendente en la que se podrían inscribir los progresos regulares de la Razón, «no es más que un esfuerzo para des-

[6] *El origen del drama barroco alemán*, *op. cit.*, pág. 20.

[7] *Ibíd.*

[8] «Le pido que recuerde sus propias expresiones», dice Freud a Dora, y añade en una nota: «Presto atención a estas palabras porque me dejan perplejo» [S. Freud, *Análisis fragmentario de una histeria (caso Dora)*, en *Obras Completas*, vol. I, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981].

cribir unas pocas palabras —siempre las mismas— es decir, las Ideas»[9]. Pero «en la contemplación filosófica, la idea se despega de lo más profundo de la realidad en forma de palabra, que reivindica de nuevo el derecho a nombrar las cosas. Desde este punto de vista, el padre de la filosofía no es Platón, sino Adán, el padre de la humanidad»[10].

En la primera versión de su introducción (versión que no se publicó durante su vida), Benjamin destaca con más claridad que en el texto definitivo las connotaciones teológicas de este retorno a los orígenes. Efectivamente, original se define como «restauración inacabada de la Revelación»[11], y este término se debe entender como el orden del lenguaje adámico. No obstante, no se trata de una vuelta a los inicios en el tiempo, sino en cada instante, de una regeneración del sentido original de las palabras. Lo original viene marcado por una «doble determinación»: «como tal, sólo libra su secreto si reconocemos la restauración de la Revelación y, al mismo tiempo, el carácter necesariamente inacabado de esta restauración». Escuchar de nuevo el sentido original de una palabra significa volver a su verdad inicial y, además, descubrirlo como por primera vez. Lo original es lo que es absolutamente primordial y radicalmente nuevo al mismo tiempo. Su aparición se abre a un tiempo hacia lo que siempre ha sido y hacia lo que nunca se conoció. Es lo que diferencia la anamnesis filosófica, tal y como la entiende Benjamin, de la simple repetición. Cada vez que la reminiscencia nos vuelve a poner en contacto con los «nombres» originales, se trata de una experiencia inédita, y lo que se descubre ante nosotros es del orden de lo absolutamente desconocido. El vacío que separa cada una de estas experiencias de la siguiente (son estos vacíos —o estas rupturas— lo que, para Benjamin, constituye la historia de la filosofía) designa una fase de olvido de la verdad original. La anamnesis filosófica —como la victoria sobre el olvido— no nos devuelve al estadio anterior de la reminiscencia (ni a ninguno de los que anteceden); en la historia de la filosofía no hay acumulación de los conocimientos adquiridos, que haría impensable la idea misma de una renovación radical. No, volver a los orígenes significa para Benjamin empezar desde cero, reanudar como si fuera la primera vez el trabajo fundador del pensamiento. Al mismo tiempo, este recomenzar se ajusta, cada vez, a la presencia inmemorial de los «nombres» primordiales. Esta contradicción es lo que anima desde el interior el acto de la reminiscencia y le «confiere su misterio propio»[12]. Lo original es a un tiempo lo que se descubre como absolutamente nuevo y lo que se re-conoce como algo que ha existido desde siempre: «Reconocimiento de lo inaudito como algo que procede del fondo de un orden inmemorial. Descubrimiento de la actualidad de un fenómeno como representante del orden olvidado de la Revelación»[13].

[9] *El origen del drama barroco alemán*, *op. cit.*
[10] *Ibid.*
[11] *G.S.*, I, pág. 935.

Desde este punto de vista, cada gran época histórica aparecerá como un recomienzo absoluto, como un nuevo intento de volver a una de las ideas primordiales, o a uno de los nombres primitivos, cuyo conjunto forma el paisaje original de la verdad. El fenómeno de origen será entonces el fenómeno a través del cual una época determinada percibe una idea determinada, o a la inversa, una idea determinada se encarna en la realidad histórica (por ejemplo, el *Trauerspiel* es un fenómeno de origen).

Sin embargo, una idea primordial, como por ejemplo la del barroco, puede encarnarse y reencarnarse en diferentes momentos de la historia, hasta que todas las virtualidades que implica se hayan realizado. Comprendemos entonces que Benjamin pueda escribir que «el origen, aunque sea una categoría absolutamente histórica, no tiene nada en común con el génesis»[14].

IV

En la introducción a *El origen del drama barroco alemán*, los dos modelos, platónico y bíblico, de la verdad original se trasladan a su vez a un lenguaje quizá más esencial todavía, el de la metafórica de los astros. Las ideas son nombres, pero unas y otros brillan como estrellas en el cielo de los orígenes. La teoría del conocimiento que Benjamin desarrolla en su introducción se articula alrededor del juego de cuatro nociones: idea, concepto, elemento y fenómeno. Los fenómenos son los elementos de base de la realidad empírica; para ser comprendidos, deben descomponerse en sus elementos, gracias al trabajo analítico de los conceptos. Estos elementos dispersos se disiparían en un caos ininteligible si no se agruparan en nuevas figuras; estas figuras son lo que

[12] *Ibid.*, I, 3, pág. 936.
[13] *Ibid.*
[14] *Ibid.*, I, 3, pág. 936.

Benjamin llama «ideas»[15]. Estas figuras reciben también el nombre de «configuraciones» o «constelaciones»: «Las Ideas son constelaciones eternas, y en la medida en que los elementos se pueden concebir como estrellas en el interior de estas constelaciones, los fenómenos quedan a un tiempo descompuestos y salvados»[16]. Porque los elementos son, en un principio, partes de realidades empíricas, Benjamin puede escribir: «Las Ideas son a las cosas lo que las constelaciones son a las estrellas»[17].

Dos años antes de la redacción del libro sobre el drama barroco, el tema de las estrellas ya había aparecido en el estudio de Benjamin sobre *Las afinidades electivas*, no como un elemento de su arquitectura aparente, sino como una figura semioculta de su textura secreta. Al finalizar su estudio, Benjamin evoca un paseo de Goethe a través de la campiña alemana, durante el cual el poeta, ya muy mayor, confiesa a uno de sus compañeros hasta qué punto la escritura de *Las afinidades electivas* le había trastornado y qué pasión había experimentado por Otilia, la heroína de la novela. «Era el momento —relata uno de los testigos de esta conversación— en que se alzan las estrellas.» Para Benjamin, este detalle se asocia al pasaje de la novela en el que los dos amantes, Eduardo y Otilia, se atreven, por primera y última vez, a estrecharse entre sus brazos; el narrador añade: «La esperanza se deslizó por encima de sus cabezas como una estrella que cae del cielo.» Y Benjamin sigue: «La esperanza más paradójica, la más fugitiva, nace al final de la novela de una apariencia de reconciliación, igual que, una vez desaparecido el sol, el crepúsculo ve alzarse el lucero del alba, que dura más que la noche [...] El símbolo de la estrella fugaz que pasa por encima de las cabezas de los amantes expresa, mejor que cualquier otra cosa, el misterio que habita en esta obra [...] Este misterio promete mucho más que una reconciliación, promete la Redención»[18].

En el contexto del ensayo sobre *Las afinidades electivas*, la metáfora de las estrellas remite, al parecer, a la idea de un mundo inteligible (quizá de inspiración kantiana) que, en momentos muy escasos, se

[15] Si queremos un ejemplo de este método, lo podemos encontrar en la hermenéutica literaria de Benjamin: la obra estudiada corresponde al *fenómeno*, análisis conceptual en abstracto de una serie de motivos, que son *elementos*; estos elementos se agrupan en función de unas nociones clave, que corresponden a las *ideas* y constituyen los términos de un metalenguaje crítico, o de un metatexto que sería el representante de la verdad del texto empírico.

[16] *El origen del drama barroco alemán, op. cit.*

[17] *Ibid.*

[18] «*Die Wahlverwandtschaften* de Goethe», en *Sobre el programa de la filosofía futura*, trad. de Roberto Vernengo, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986.

perfila en el trasfondo de una novela básicamente dominada por la
creencia de Goethe en el poder absoluto de la naturaleza. La presen
cia de las estrellas, signos lejanos que apuntan hacia la existencia de
una esfera ética que trascienda la oscura fatalidad de las pasiones, sería
la única luz de esperanza en el mundo trágico de la novela. Al mismo
tiempo, está claro que las estrellas aluden aquí a la esfera de la astrolo
gía. Benjamin sugiere que el propio Goethe pudo creer en la astrolo
gía: en *Poesía y verdad*, Goethe comienza el relato de su vida con una
presentación —¿irónica o no?— de su horóscopo, al igual que en su
poema órfico «Palabras originales» evoca el «decreto de los astros»; «los
dos pasajes —escribe Benjamin— remiten a la astrología como canon
del pensamiento mítico»[19]. Estas dos interpretaciones de la metáfora
de las estrellas —una kantiana, otra goethiana— son, en cierto senti
do, contrarias: la trascendencia ética se enfrenta a la fatalidad mítica
como la libertad a la necesidad. Esta oposición recuerda al mismo
tiempo la tensión que ya caracterizaba el lenguaje adámico: cada uno de
los «nombres» primordiales representa a un tiempo un elemento inmu
table, invariable, original que determina por así decirlo la historia del
pensamiento, y la fuente de una renovación permanente del sentido.
Formas vacías desprovistas de contenido semántico, los nombres que
constituyen el «lenguaje de la verdad» no significan nada, pero dibujan
el horizonte inevitable en cuyo interior se puede desplegar la verdad. De
la misma forma, la contemplación del cielo estrellado invita al hombre a
recordar su vocación de sujeto ético, pero le recuerda al mismo tiempo
la conciencia de las leyes necesarias que gobiernan su destino. Nombres
y estrellas, como metáforas del origen, se abren hacia la presencia, siem
pre anterior a nosotros mismos, de una presencia inmemorial, y hacia la
aparición incesante de lo nuevo. Dos experiencias de lo original que co
rresponden, según Benjamin, a las dos imágenes posibles de la felicidad:

> Existe una doble voluntad de felicidad, una dialéctica de la feli
> cidad. Una figura hímnica y una figura elegíaca de la felicidad. Una:
> lo inaudito y lo que nunca fue, la cima de la beatitud. Otra: lo eter
> no «una vez más», la eterna restauración de la felicidad original, de
> la felicidad primera[20].

El vínculo entre la imagen de la estrella fugaz y la idea de felicidad
lo encontraremos de nuevo, muchos años más tarde, en el ensayo *So-*

[19] *Ibid.*, I, 1, pág. 150.

[20] *Ibid.*, II, 1, pág. 313.

bre algunos temas en Baudelaire, uno de los últimos textos que escribió Benjamin: «La estrella fugaz que cae en la lejanía del espacio se ha convertido en el símbolo mismo del deseo cumplido [...] El tiempo de que está cargado el instante en el que nos deslumbra el fulgor de una estrella fugaz está formado por una materia que Joubert evocó con la precisión que le caracteriza: "hay tiempo en la eternidad mis-ma", escribe, "pero no es un tiempo terrestre y mundano; [...] no des-truye nada, termina"»[21]. La visión de una estrella que cruza como un relámpago millares de años luz simboliza la iluminación en la que la actualidad se une repentinamente al pasado más lejano, o bien, a la in-versa, en la que la esperanza más antigua se encarna súbitamente en el instante presente. Esta aparición de lo inmemorial en el seno de lo ac-tual, esta epifanía de lo más lejano en el aspecto de lo más cercano, describe con mucha precisión la experiencia del *aura*. Conocemos la definición que Benjamin dio del aura en su ensayo de 1936 sobre *La obra de arte en la época de su reproductibilidad mecánica*: «Una trama singu-lar de tiempo y de espacio: aparición única de una lejanía, por muy cerca que esté»[22]. Las profundidades del espacio traducen aquí meta-fóricamente la infinitud del tiempo, pero estas dos dimensiones de la lejanía remiten, una y otra, a la inconmensurabilidad de lo original. Cuando éste se encarna, como en un relámpago, en el segundo pre-sente, vivimos una experiencia aurática. El aura se nos presenta como el irradiar de lo original, así como la luz de una estrella nos revela el brillo de un astro que ha desaparecido desde hace tiempo.

En el último texto de *Dirección única*, titulado «Hacia el planetario», Benjamin vincula la percepción del cielo estrellado con la «experien-cia extática del cosmos» que caracterizaba, en su opinión, la visión precientífica del mundo; experiencia básicamente colectiva, compara-ble, a escala individual, a la de la droga, «en la que tomamos posesión de lo más cercano y de lo más lejano, y nunca de lo uno sin lo otro»[23]. Está claro que, para Benjamin, los momentos auráticos de la vida re-presentan, en nuestro mundo secularizado, equivalentes de la antigua «experiencia extática del cosmos».

Por una parte, la experiencia del aura, como manifestación de lo original, se vive también a través de nuestra relación con el universo

[21] «Sobre algunos temas en Baudelaire», en *Poesía y capitalismo (Iluminaciones II)*, *op. cit.*

[22] «La obra de arte en la época de su reproducción mecanizada», en *Discursos inte-rrumpidos I*, trad. de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1973.

[23] *Dirección única*, trad. de J. J. Solar y M. Allendesalazar, Madrid, Alfaguara, 1987.

de los nombres. En un breve texto aforístico que data de la misma época y que lleva el título de «Amor platónico» —texto codificado en su totalidad y en el que hay que descifrar un sentido oculto— Benja-min, jugando con los dos sentidos del término «platónico», interpreta la experiencia del amor que ha permanecido casto como deseo en nombre de la amada, o de la idea que este nombre encarna, es decir, como una vuelta al lenguaje adámico que equivale al orden original de la verdad: «El amor platónico es aquél que ama a la amada en su nombre mismo.» A la inversa de la posesión física, el amor «en el nombre y por el nombre» es nostalgia de lo lejano, es decir, experien-cia aurática: «Que guarde intacto, que proteja el nombre de la amada, es la sola expresión verdadera de la tensión, de la inclinación a la leja-nía que se llama amor platónico. Para él, la existencia de la amada pro-cede, como rayas desde un núcleo incandescente, del nombre, y de éste procede incluso la obra del amante. Y así, la *Divina Comedia* no es otra cosa que el aura en torno al nombre de Beatrice»[24].

La idea según la cual el ser de una persona se revela, desde sus orí-genes, en el nombre que lleva, aparece muy pronto en la obra de Ben-jamin, y volverá, como un tema secreto, hasta en sus últimos textos.

En el ensayo de 1916 *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*, Benjamin afirma que el nombre que los padres ponen a su hijo —nombre al que no corresponde ningún conocimiento objeti-vo— es la única huella que subsiste del lenguaje divino en el seno del lenguaje del hombre. Efectivamente, este nombre al que no responde ningún objeto, remite a un estado anterior al del lenguaje adámico, es decir, la fase primera (que evocan los primeros versículos del Génesis) en la que se presenta al lenguaje divino como creador de realidad. De la misma forma, el hombre toma de Dios la facultad de forjar su pro-pio destino a partir del nombre que lleva. El nombre de la persona, como instancia mediata entre el lenguaje divino y el lenguaje huma-no, es a un tiempo algo que se recibe al nacer y la fuente de una in-vención permanente: «Para cada hombre, su nombre garantiza su creación por Dios, y en este sentido es a su vez creador, como lo ma-nifiesta la sabiduría mitológica en su intuición (que no tiene por otra parte nada de raro) según la cual el nombre de un hombre es su desti-no»[25]. Forma vacía sin contenido semántico definido, el nombre pree-xiste al hombre, pero el hombre engendra a partir de esta pura estruc-tura una infinidad de significados nuevos. En un texto pseudoauto-

[24] «Sombras breves», en *Discursos interrumpidos I*, *op. cit.*, pág. 143.

[25] *G.S.*, I, 2, pág. 149 y ss.

biográfico redactado en 1933 aparece la ficción de un «nombre secreto» que supuestamente le dieron sus padres al nacer, que gobierna su vida desde entonces. Este nombre, Agesileus Santander, que Gershom Scholem descifró como un anagrama de «Angelus Satanás», remite a la acuarela de Paul Klee titulada *Angelus Novus*, que Benjamin adquirió en 1921 y que se convertirá para él en la imagen emblemática de su propio destino[26]. Las dos metáforas del ángel y del nombre se corresponden como dos representaciones de la manifestación, o más bien de la irrupción, de lo original en el corazón del presente. «En el cuarto en que vivía en Berlín —escribe Benjamin— este otro nombre [...] tenía su retrato colgado en la pared: Ángel nuevo.» Este ángel simboliza también la intuición central de la filosofía de la historia de Benjamin: «La Cábala —añade— relata que Dios creó en cada segundo una multitud de ángeles nuevos, y que cada uno de ellos no tiene más que una sola y única función: cantar un instante las alabanzas de Dios ante su trono antes de disolverse en la nada. El Ángel Nuevo se me presentó como uno de ellos, antes de aceptar revelarme su nombre.» El sentido de la Historia no se desvela, para Benjamin, en el proceso de su evolución, sino en las rupturas de su continuidad aparente, en sus fallos y sus accidentes, allá donde el repentino surgimiento de lo imprevisible viene a interrumpir su curso y revela así, en un relámpago, un fragmento de verdad original. En el corazón del presente, la experiencia más radicalmente nueva nos transporta así, al mismo tiempo, hasta el origen más inmemorial. Experiencia fulgurante en la que el tiempo se desintegra y se realiza a la vez: «Lo que el Ángel quiere, es la felicidad: tensión en la que se enfrentan el éxtasis de lo único de lo nuevo, de lo que nunca había sido conocido, y esta otra felicidad, la del recomenzar, el reencuentro, lo ya vivido.» Esta ruptura única del tejido temporal se vive a un tiempo como una anamnesis, como un reconocimiento de los armónicos originales del lenguaje, y como la experiencia vertiginosa de un amor aurático: «Es la razón por la que la única novedad que puede esperar el Ángel pasa por el camino de retorno, cuando arrastra de nuevo a un ser humano con él. Es lo que ocurre conmigo: a penas te vi por primera vez, me volví contigo hacia el lugar del que venía»[27].

En el libro inconcluso sobre los pasajes de París, las connotaciones auráticas del origen se asocian de nuevo al tema de las estrellas. Esta vez, la destrucción del aura en la época de la revolución industrial, del

[26] Gershom Scholem, *Walter Benjamin und sein Engel*, *op. cit.*, pág. 62.
[27] *Ibid.*

triunfo de la tecnología y de la civilización de las masas se simboliza con la ausencia de las estrellas en el cielo nocturno de las grandes ciudades: «La gran ciudad no conoce el verdadero crepúsculo. En cualquier caso, la iluminación artificial la priva de transición hacia la noche. Es también la razón por la cual, en el cielo de la gran ciudad, se borran las estrellas; lo que menos observamos es el momento en que aparecen. La metáfora de lo sublime en Kant: "la ley moral en mí y el cielo estrellado sobre mi cabeza" no podría haber sido concebida por un habitante de la gran ciudad»[28]. Benjamin observa en diferentes ocasiones que en Baudelaire, que representa para él el arquetipo del poeta de la modernidad, las estrellas no aparecen jamás. Al final de su ensayo «Sobre algunos temas en Baudelaire» escribe que el autor de *Las flores del mal* estaba fascinado por la magia de la lejanía, pero esta última adoptaba la forma irónica de los paisajes pintarrajeados en los telones de fondo de las barracas de feria. Baudelaire era para él «el melancólico que su estrella llama hacia la lejanía. Pero no la sigue»[29]. Porque «la renuncia a la magia de la lejanía es un momento decisivo de su lirismo»[30]. Baudelaire anuncia la sensibilidad del hombre moderno, que sólo conoce las sensaciones a cambio del «desmoronamiento del aura en la experiencia del choque»[31]. El cielo de Baudelaire, escribe Benjamin, es un «espacio secularizado»[32]. La desaparición de las estrellas en el cielo de la gran ciudad, provocada por los reflejos de la iluminación urbana, ¿no se compensa irónicamente con el resplandor mismo de estas luces artificiales? Inversión paradójica, mediante la cual la civilización industrial que destruye el aura engendra como contrapartida una «belleza moderna», precisamente basada en la estética del choque. En este sentido, la «conmoción en la tradición» (es decir, el olvido de los orígenes) no es nada más que el «reverso de la crisis y de la renovación actual de la humanidad»[33]. Esta tesis optimista, que Benjamin desarrolla en su estudio sobre *La obra de arte en la época de su reproductibilidad mecánica* y en su segundo ensayo sobre Brecht (1939), subyace también una nota de *La obra de los pasajes*, donde Benjamin devuelve a la toponimia de las calles de París —es decir, en

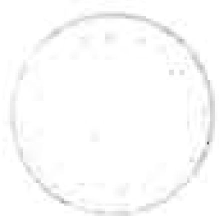
[28] *L.P.*, pág. 357 y ss.
[29] *Ibid.*, pág. 332.
[30] *Ibid.*, pág. 345.
[31] «Sobre algunos temas en Baudelaire», en *Poesía y capitalismo*, *op. cit.*
[32] *L.P.*, pág. 286.
[33] «La obra de arte en la época de su reproductibilidad mecánica», en *Discursos interrumpidos I*, *op. cit.*

Franz Kafka

El pueblo más cercano[34]

Mi abuelo solía decir:

La vida es asombrosamente corta. Ahora, al recordarla, se me aparece tan condensada, que por ejemplo, casi no comprendo cómo un joven puede tomar la decisión de ir a caballo hasta el pueblo más cercano sin temer —y descontando por supuesto la mala suerte— que aun el lapso de una vida normal y feliz no alcance ni para empezar semejante viaje.



[34] Kafka, «El pueblo más cercano», en *La Condena*, trad. de J. R. Wilcock, *Obras Completas*, vol. I, Buenos Aires, Emecé Editores, 1960, pág. 1062.

un espacio totalmente secularizado— los poderes perdidos del lenguaje adámico:

> La ciudad ha dado a todas las palabras (o al menos a su gran mayoría) una posibilidad que, antes, sólo correspondía a los más privilegiados: la de elevarse a la nobleza del *nombre*. Esta revolución del lenguaje se ha realizado mediante la más humilde de las realidades, la calle. Gracias a los nombres de las calles, la ciudad se ha convertido en un cosmos del lenguaje[35].

Sin embargo, a la noción de una «belleza moderna» propia de las formas de arte producidas por las nuevas técnicas de reproducción, Benjamin opone constantemente el ideal de la belleza aurática desaparecida. En Baudelaire, los «Cuadros parisienses», marcados por una estética de la ruptura y de la disonancia, contrastan violentamente con los poemas mágicos como «La vida anterior» o «Correspondencias», en los que se expresa la nostalgia de una vuelta a formas de experiencia arcaicas, a modalidades mágicas de percepción de la realidad. Cuando Benjamin, en su ensayo *Sobre algunos temas en Baudelaire*, analiza estos poemas «auráticos», ya no evoca, al menos explícitamente, la idea de un origen primero del lenguaje que había que recuperar. El origen perdido está concebido más bien (como en el texto *Sobre la facultad mimética* de 1933) en términos de antropología histórica: como un estado antiquísimo de la civilización, en el que el hombre era capaz de descifrar las analogías cósmicas, y de percibir la unidad sinestésica de todas las sensaciones. Esta visión mágica de la realidad sigue recortándose, en Baudelaire, contra el fondo de nuestra sensibilidad de hombres modernos y por contraste con ella, como el recuerdo casi inconsciente de una felicidad perdida. La poesía aurática podría ser entonces como la huella última, en el seno de nuestra civilización de la escritura y de la lectura, de un modelo cultural arcaico (en la media en que la propia experiencia de la lectura, vivida como «iluminación profana», haya conservado hasta ahora algún rastro de su origen mágico). De la misma forma, el filósofo que recorre a contrapelo el camino de la historia, o también que lee el libro de la historia «al revés», recupera en el centro de nuestras experiencias más profanas una huella de la magia que las habitaba en el origen. Esta imagen de una cabalgata a contrapelo por el camino del tiempo se la inspiró a Benjamin el relato de Kafka «El pueblo más cercano», para el que había propuesto (en sus entrevistas con Brecht) la interpretación siguiente:

[35] *L.P.*, pág. 359.

> La verdadera medida de la vida es el recuerdo. Atraviesa la vida retrospectivamente, como un relámpago con la mirada vuelta hacia atrás. Con tanta rapidez como se vuelve a hojear un par de páginas de un libro, llega el recuerdo desde la aldea más próxima al lugar en el que el caballero tomó su resolución. Que aquél para el cual, como para los antiguos, se haya la vida transformado en texto, lea dicho texto hacia atrás. Sólo así se encontrará consigo mismo y sólo así —huyendo del presente— podrá entenderlo[36].

Al joven caballero del relato de Kafka, que nunca llegará al pueblo más cercano, Benjamin opone el punto de vista del abuelo, cuya mirada retrospectiva abarca, en un abrir y cerrar de ojos, la duración de toda una vida. Ya no se trata, como en el ensayo sobre Proust, de un redescubrimiento del pasado personal, de la restauración de una felicidad primordial, la de la infancia, sino de una vuelta, en el seno del presente, a los orígenes de la propia historia.

Estas alusiones —en general en clave— a huellas dispersas de experiencias auráticas en el fondo de la modernidad testimonian sin duda alguna la persistencia, en Benjamin, de un modelo teológico de la historia. Chispas de la verdad original siguen existiendo, ocultas aquí y allá, en el fondo de nuestro mundo profano; la tarea del «historiador materialista», dirá en *Tesis de filosofía de la historia*, consiste precisamente en recoger estas «chispas de esperanza» sepultadas en el pasado y hacerlas revivir (como citas de textos antiguos que recuperan su juventud en el contexto nuevo en el que se integran) en el corazón mismo del presente[37]. Estas «chispas de tiempos mesiánicos»[38] se han perdido en una realidad desesperadamente vacía de toda magia aurática. En un mundo irrevocablemente privado de la profundidad de lo lejano, la poesía de Baudelaire «brilla en el firmamento del Segundo Imperio como "un astro sin atmósfera"»[39].

---

[36] «Conversaciones con Brecht», en *Tentativas sobre Brecht (Iluminaciones III)*, trad. de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1975. Véase también Stéphane Moses, «Brecht et Benjamin interprètes de Kafka», en *Mélanges Claude David*, Berna, Peter Lang, 1983, páginas 279-302.

[37] «Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos I*, *op. cit.*

[38] *Ibíd.*

[39] «Sobre algunos temas en Baudelaire», en *Poesía y capitalismo*, *op. cit.* La fórmula es de Nietzsche (*Consideraciones intempestivas*, Madrid, Alianza Editorial, 1988).

Capítulo 5

El modelo estético

I

La primera fase de la historia humana, marcada por la pérdida del lenguaje adámico y la caída en los diferentes idiomas comunicativos, se desarrolla en su totalidad desde la perspectiva de la teología. El lenguaje, que forma el tema de esta historia, se concibe como un médium casi abstracto que no especifica ningún contenido. En la segunda fase, sin embargo, la que lleva de alguna forma desde la caída hacia la Redención, los elementos del lenguaje se cristalizan, se estabilizan en forma de textos cuya sucesión acompasa el desarrollo de la historia y mide las etapas que la acercan de su culminación mesiánica. La historia sigue estando gobernada por una finalidad teológica, pero que ahora se encarna en la serie profana de las obras literarias. Desde el ensayo sobre *La tarea del traductor*, el paradigma estético acompaña al paradigma teológico y, al menos en cierta medida, lo relega al segundo plano.

Dos años más tarde, la elaboración de un paradigma estético de la historia será uno de los temas centrales de la introducción de *El origen del drama barroco alemán*. Lo que importa ahora a Benjamin, es definir, entre los diferentes momentos del tiempo, *un vínculo que no sea una relación de causalidad*. Al recurrir a la teología, Benjamin había querido fundar su pensamiento, sin llegar al positivismo, en la filosofía del lenguaje y la visión de la historia del romanticismo alemán. Sin embargo, el rechazo del historicismo implica también, y quizá ante todo, la crí-

tica de la idea de causalidad histórica. Un acontecimiento histórico no engendra otro acontecimiento histórico de la forma en que, en la mecánica newtoniana, una causa supone un efecto. Los acontecimientos históricos tampoco se suceden con la misma necesidad que gobierna las diferentes fases del desarrollo teológico normal del ser vivo. Así es como, en una carta fechada en 1923, en la época en que trabajaba en la redacción de su libro sobre el drama barroco, Benjamin ya tomaba de la estética el modelo de una relación no causal entre los diferentes momentos del tiempo histórico:

> Lo que me preocupa, es la relación de las obras de arte con la realidad histórica. A este respecto, si hay una cosa de la que estoy seguro, es que no existe la historia del arte. En la vida del ser humano, el desarrollo del proceso temporal implica una causalidad esencial; es más, la vida sería imposible sin este encadenamiento causal, tal y como aparece en el crecimiento, la madurez y la muerte. Es muy diferente para la obra de arte, que es esencialmente ahistórica [...] En este sentido, las obras de arte se asemejan a los sistemas filosóficos [...] La historicidad específica de las obras de arte no se manifiesta en la «historia del arte» sino en su interpretación. Ésta hace aparecer entre las obras unas correlaciones que, aunque quedan al margen del tiempo, no dejan de tener su pertinencia histórica[40].

Lo que Benjamin entiende por «ahistoricidad» de las obras de arte, es que no se engendran unas a otras en una serie causal. Es decir, que la ley de su sucesión es imprevisible, que una obra nunca se puede deducir de las que le preceden. Todo lo contrario, cada gran obra aparece en el mundo como algo radicalmente nuevo, de modo que ningún conocimiento del presente, por muy completo que sea, permite predecir la naturaleza de las grandes obras de arte del futuro. La sucesión de las obras de arte define pues una temporalidad discontinua, que se escapa al determinismo y, con más razón, a la ilusión de progreso. En una nota de *La obra de los pasajes*, escrita sin duda entre finales de 1937 y mayo de 1940, es decir, más de quince años después de la redacción de *El origen del drama barroco alemán*, Benjamin cita a este respecto una reflexión de Baudelaire:

> A la idea de progreso en la historia del arte, Baudelaire opone una concepción monadológica: «Transportada en el orden de la imaginación, la idea del progreso [...] se alza con un carácter grotescamente absurdo [...] En el orden poético y artístico, los reveladores raras veces tienen un precursor. Toda floración es espontánea, individual. ¿Signorelli era realmente el generador de Miguel Ángel? ¿Contenía Perugino a Rafael? El artista sólo depende de sí mismo. Sólo promete a los siglos venideros sus propias obras»[41].

[40] *G.S.*, I, 3, pág. 888 y ss.

El término de «monadológico», que aparece por primera vez en la introducción al libro sobre el drama barroco, designa en Benjamin una visión discontinua del conocimiento, definido como una multiplicidad de puntos de vista que no se pueden totalizar. Asimismo, la concepción monadológica de la temporalidad histórica que Benjamin desarrolla insiste, no en las leyes generales de los procesos históricos, sino por el contrario en la individualidad de cada época, planteada como un fenómeno específico, y que hay que separar del flujo del devenir para estudiarla como una entidad que lleva en su interior la ley de su propio funcionamiento. Enfoque sincrónico de la historia, inspirado por la morfología de Goethe, pero que necesariamente debe tropezar con la realidad del cambio inscrita en la esencia misma del tiempo. A partir del libro sobre el drama barroco, la cuestión de la articulación de lo sincrónico y lo diacrónico se encontrará en el centro de la reflexión de Benjamin sobre la historia. Aquí, la estética le ofrecerá el modelo de una historicidad específica, no regida por el principio de causalidad, y basada en la inserción de cada obra de arte en una zona de temporalidad autónoma que genera, por así decirlo, su propio presente, su propio pasado y su propio futuro. Estas zonas de temporalidad, tan independientes entre sí como respecto a las que le rodean, no pueden sumarse y formar, todas juntas, una evolución homogénea, pero definen por el contrario una historia formada por una sucesión discontinua de unidades semánticas discretas. Desde *La tarea del traductor*, Benjamin había esbozado este modelo estético de historia:

> Porque en último término sólo puede determinarse el ámbito de la vida partiendo de la existencia más amplia de la historia. De ahí que corresponda al filósofo la misión de interpretar toda la vida natural, partiendo de la existencia más amplia de la historia. Y en todo caso, ¿la supervivencia de las obras no es incomparablemente más fácil de reconocer que la de las criaturas? La historia de las grandes obras de arte arranca de los orígenes de la vida, se ha formado du-

[41] *L.P.*, pág. 312.

rante la vida del artista y las generaciones ulteriores son esencialmente las que le confieren una supervivencia duradera[42].

En primer lugar, el tiempo histórico se define aquí, no como una categoría abstracta, sino como una realidad vivida, formada por una diversidad de situaciones concretas. Esta diversidad es la de las tres modalidades del tiempo, presentada cada una de ellas como una experiencia específica, irreductible a las otras dos, de modo que, una tras otra, no pueden dibujar en modo alguno una línea homogénea y continua. Efectivamente, sólo es posible reconstruir el pasado de una obra de arte, es decir sus posibles fuentes, *a posteriori*, y aún en este caso reconstruir de forma totalmente hipotética. El pasado no se puede concebir como el punto de partida de una serie causal que se dirige hacia un futuro determinado. Todo lo contrario, la búsqueda de las fuentes de una obra siempre es efecto de un trabajo de interpretación de la propia obra. Y es a partir de la «instancia de presente» del historiador como se constituye su pasado. De la misma forma, el futuro de una obra no es en absoluto previsible. También en este caso la historia no está dotada *a priori* de un sentido descifrable. Solamente *a posteriori* podremos comprobar si la obra ha sobrevivido y descubrir progresivamente las circunstancias de su recepción, los significados que implicaba. Así pues, el modelo estético de la historia cuestiona los postulados de base del historicismo: continuidad del tiempo histórico, causalidad que rige el encadenamiento de los acontecimientos del pasado hacia el presente y del presente hacia el futuro. Para la visión estética de la historia, por el contrario, el pasado no se puede presuponer, como tampoco es previsible el futuro. Sólo a partir del presente como instancia de interpretación se abre retrospectivamente la dimensión del pasado; en cuanto a la experiencia del futuro, para nosotros también es retrospectiva, ya que el único ejemplo que tenemos de él es el de la metamorfosis del pasado a medida que se va reinterpretando.

Además, la multiplicidad de las obras de arte, su unicidad irreductible, dibujan el modelo de una historia policéntrica, en la que cada época, cada estilo, cada género, cada forma de sensibilidad (y a partir de *La obra de los pasajes* cada gran categoría de la vida social) aparecen como el principio de una unidad de inteligibilidad histórica propia, con su presente, su pasado y su futuro específicos. Estas entidades denominadas «Ideas» en la introducción de *El origen del drama barroco alemán*, funcionan, como diríamos hoy, como *estructuras*. Y no sólo porque dividen el tiempo en unidades discretas, sino también porque relacionan momentos discontinuos del proceso histórico. Así es como Benjamin dirá en *La obra de los pasajes* que la idea de la alegoría nos puede dar el sentido de esta figura de estilo en la Antigüedad, en el Barroco y en Baudelaire[43]. Es más, la idea (o la estructura) combina también, en una misma unidad, niveles de temporalidad histórica diferentes. La alegoría, por ejemplo, designa al mismo tiempo una figura del discurso, un género literario y, en Benjamin, el principio de una forma determinada de conocimiento. El modelo estético de la historia permite ante todo introducir en la diacronía paralelismos, cortes, detenciones, es decir, sincronía. De este modo, la historia, dividida en signos aparece como un *texto* que se puede descifrar[44].

[42] «La tarea del traductor», en *Angelus Novus*, trad. de H. A. Morena, Barcelona, Edhasa, 1970, pág. 130.

II

En *El origen del drama barroco alemán*, el paradigma estético de la historia se basa en un paradigma estético del conocimiento. Este último cuestiona de forma radical el positivismo, en la medida en que afirma que la búsqueda de la verdad debe tomar como modelo, no las ciencias de la naturaleza, sino la filosofía del arte. En una nota preparatoria al libro sobre el *Trauerspiel*, Benjamin había ya evocado la «correlación indisoluble entre los conceptos metafísicos fundamentales y los fenómenos originales del arte»[45]. Ahora bien, el uso del término de Goethe de «fenómeno original» no es casual. En su tesis doctoral sobre *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán* (1919), y sobre todo en el último capítulo consagrado a «la teoría estética del primer romanticismo y Goethe», había analizado ampliamente la noción de «fenómeno original» en Goethe. Esta discusión, que volvemos a ver en el ensayo sobre *Las afinidades electivas* de 1922, le había llevado a denunciar, en el uso que hace Goethe de este término, una confusión entre dos significados, el uno físico y empírico, el otro estético e ideal. En el libro sobre el drama barroco, Benjamin, rechazando las connotaciones organicistas de esta noción en Goethe (evolución biológica, continuidad natural), sólo conservará del «fenómeno original» el significado —dominante a sus ojos— de principio ideal de organización y estructuración.

[43] *L.P.*, pág. 338.
[44] *Ibid.*, pág. 481.
[45] *G.S.*, I, 3, pág. 915.

Al parecer, alrededor de los años veinte la morfología de Goethe, comprendida como una teoría de las formas, inspiró toda una corriente de investigación que, paralelamente a los trabajos del círculo lingüístico de Praga y aparentemente sin relación con ellos, trataba de superar el historicismo sustituyendo la reconstrucción de una evolución por la descripción de las estructuras. Carlo Ginzburg, que llamó la atención sobre este fenómeno, cita a este respecto *La morfología del cuento* de Propp (1926), las *Formas simples* de Jolles (libro escrito en 1923 y publicado en 1930), la nota redactada en 1931 por Wittgenstein sobre *La rama dorada* de Frazer, el libro sobre el drama barroco de Walter Benjamin (y podríamos añadir a esta lista *La decadencia de Occidente* de Oscar Spengler que lleva como subtítulo *Esbozo de morfología de la historia universal*)[46]. El texto sobre *El origen del drama barroco alemán* se abre efectivamente con un extracto de los escritos de Goethe sobre la morfología:

> Puesto que ni en el saber ni en la reflexión se puede alcanzar un todo, ya que el saber está privado de interioridad y la reflexión de exterioridad, nos vemos obligados a considerar la ciencia como si fuera un arte, si es que esperamos de allá alguna forma de totalidad. Y esta última no debemos ir a buscarla en lo general, en lo excesivo, sino que, así como el arte se manifiesta siempre enteramente en cada obra individual, así también la ciencia debería mostrarse siempre por entero en cada objeto individual estudiado[47].

Este pasaje contiene dos de las ideas centrales de la morfología de Goethe, sobre las que Benjamin ha basado su teoría del conocimiento, tal y como la expone en la introducción al libro sobre el drama barroco. En primer lugar, se trata de la idea (inspirada quizá por la *Crítica del juicio*), según la cual la contradicción entre la objetividad («saber») y la subjetividad («reflexión») sólo se puede resolver desde la experiencia estética. Para Goethe, el conocimiento objetivo que buscan las ciencias en la naturaleza no tiene en cuenta, por definición, las profundidades de la subjetividad humana. Pero cuando esta última se define, como entre los jóvenes románticos, sus contemporáneos, y ante todo en Friedrich von Schlegel, a través del juego de espejos infinito de una reflexión que no deja de reflejarse en ella misma, está condenada a perder la objetividad de lo real. Más allá de estos dos enfoques parciales de la verdad, el arte, definido como el modelo de un conocimiento arraigado en la subjetividad pero que descubre al mismo tiempo formas invariables, es decir objetivas en la complejidad de la naturaleza, puede acceder a «una forma de totalidad». Benjamin, por su parte, denuncia las facilidades metodológicas del positivismo, que para justificar sus pretensiones de objetividad científica se contenta con tomar de la física mecanicista el modelo de un encadenamiento lineal de causas y efectos; pero que no deja por ello de rechazar «el punto de vista ingenuamente realista que pretende evitar las cuestiones metodológicas», y que en realidad «sustituye la resolución de los problemas a través de las ideas por la proyección en la obra de estados anímicos subjetivos del receptor»[48]. La morfología de Goethe le aportará un modelo de conocimiento concebido de acuerdo con un paradigma estético, en el que un conjunto de formas, que funcionan como otras tantas unidades semánticas, constituyen como un alfabeto que permiten descifrar el texto del mundo.

Por otra parte, estas unidades semánticas («ideas» o «mónadas» que corresponden a los «fenómenos originales» de Goethe) no se desvelan en abstracto, como categorías generales de las que podríamos hablar al margen de su encarnación en lo particular. No, la totalidad que alcanza el *Urphänomen* de Goethe o la idea en Benjamin nunca se presenta más que en y a través de los fenómenos particulares. En este sentido, el conocimiento estético tal y como lo entiende Goethe y tal y como Benjamin lo define a su vez está en los antípodas de cualquier taxonomía, de cualquier sistema de géneros. Para Benjamin como para Goethe el conocimiento estético no se ocupa de las relaciones entre lo individual y lo general, sino de las relaciones entre lo particular y lo universal. Si la experiencia estética puede servir de modelo para el conocimiento, es precisamente en la medida en que, a través suyo, lo universal se revela en lo particular. «Toda gran obra de arte —escribe Benjamin en la introducción al libro sobre el drama barroco— supera los límites del género. Una gran obra de arte es la que funda un género o termina con él»[49]. Este mismo paradigma del conocimiento es el que Benjamin aplicará de nuevo, esta vez a la historia social, cuando en *La obra de los pasajes* defina su método de la forma siguiente: «Descubrir en el análisis del mínimo momento particular el cristal del devenir en su totalidad»[50].

[46] Carlo Ginzburg, «Datazione assoluta e datazione relativa: Sul metodo di Longhi», en *Paragone*, núm. 386, abril 1982, pág. 9.

[47] *El origen del drama barroco alemán*, *op. cit.*, pág. 9.

[48] *Ibid.*

[49] *Ibid.*

[50] *L.P.*, pág. 477.

El paradigma estético del conocimiento en la introducción del libro sobre el drama barroco se puede resumir en los dos puntos siguientes: por una parte Benjamin afirma, contra el positivismo y su culto de los «hechos», la realidad de los «fenómenos originales», es decir de los universales; por otra parte, contra el idealismo y su método de generalización abstracta evidencia la supremacía de lo concreto. El arquetipo de la verdad será pues la obra de arte, donde se encarna la totalidad en lo particular. Por esta razón, el análisis de la obra de arte (lo que Benjamin llama su «interpretación») se enfrentará tanto al método inductivo del positivismo como al método deductivo del idealismo. «Acumular hechos para inducir caracteres generales —escribe Benjamin en la primera versión de su introducción— es enmascarar la diversidad de los hechos con la uniformidad de las reacciones psicológicas estereotipadas, que se limitan a reflejar la subjetividad del historiador. Son incapaces de dar cuenta de la esencia de un ámbito estético, cuya estructura sólo se pueda describir mediante conceptos formales»[51]. A la inversa, Benjamin reprocha al método deductivo que «proyecte ideas en un *continuum* pseudológico»[52]. Ahora bien, y ésta es una de las tesis centrales de su teoría del conocimiento, este *continuum* no existe. No es posible «reagrupar conocimientos en una unidad enciclopédica y sin fallos, unidad que sea la misma verdad»[53]. Como Rosenzweig, cuya obra *La estrella de la Redención* le había marcado mucho, Benjamin concibe la verdad desde el punto de vista de la pluralidad de las experiencias que tenemos de ella, experiencias siempre irreductibles que no se pueden totalizar. Mientras que para Rosenzweig este carácter plural de la verdad se inscribe por así decirlo en la estructura más elemental de nuestra presencia en el mundo, Benjamin descubre su modelo, de forma menos espontánea y más mediata, en la multiplicidad de nuestras experiencias estéticas. Para Benjamin existe una discontinuidad del Ser, que se desvela a nosotros a través de la diversidad irreductible de las obras de arte. Idea que parece responder a la que desarrolla Proust, casi en ese mismo momento en *El tiempo recobrado* (que sin embargo no se publicará hasta 1927, es decir, tres años después):

> Gracias al arte, en vez de ver un solo mundo, el nuestro, lo vemos multiplicarse, y tenemos a nuestra disposición tantos mundos como artistas originales hay, unos mundos más diferentes unos de otros que los que giran en el infinito y, muchos siglos después de haberse apagado la lumbre de que procedía, llamárase Rembrandt o Vermeer, nos envía aún su rayo especial[54].

[51] *G.S.*, I, 3, pág. 940.
[52] *El origen del drama barroco alemán*, *op. cit.*
[53] *Ibíd.*

En Benjamin, la multiplicidad de las obras de arte ofrece el modelo de una ontología, o también de una visión de la verdad, marcada por la pluralidad de las Ideas. Como las experiencias estéticas, las Ideas tampoco se suman para formar un sistema homogéneo. Todo lo más podríamos decir que mantienen entre sí una relación ideal de coexistencia comparable a la de los sonidos en la música: «cada Idea es un sol», escribe Benjamin. «La armonía sonora de estas entidades se denomina verdad.» Como Rosenzweig, Benjamin se sitúa aquí en el extremo opuesto a la lógica de Hegel. La verdad no se constituye en un movimiento dialéctico continuo en el que cada momento nuevo conserva el anterior al tiempo que lo supera, sino que viene dada de entrada como discontinuidad original.

Para Benjamin, que se basa aquí en los análisis de Emile Meyerson que parecen anunciar, en cierta medida, las tesis de Popper y de Kuhn sobre las revoluciones científicas, las ciencias de la naturaleza tampoco progresan de acuerdo con una línea continua, sino mediante rupturas y saltos: cada nuevo sistema de postulados pretende resolver los problemas que ha dejado pendientes el sistema anterior, afirmando al mismo tiempo que estos mismos problemas no se pueden resolver de forma absolutamente satisfactoria y que habrá que empezar de nuevo en cada ocasión. Además, este proceso discontinuo no se desarrolla de acuerdo con el mismo ritmo en las diferentes disciplinas: cada una de ellas tiene su historia particular, de modo que la ciencia confirma doblemente, tanto en la naturaleza de su evolución como en la independencia de sus diferentes ámbitos, la estructura discontinua de la verdad[55].

Estos múltiples signos en los que se nos aparece la verdad es lo que Benjamin llama Ideas. Las Ideas, unidades de inteligibilidad primordiales, son entidades semánticas originales, irreductibles unas a otras, que dibujan el horizonte definitivo de la verdad. La referencia platónica del término «Idea» o la referencia leibniziana del término «mónada» que Benjamin utiliza como su sinónimo, no deben tomarse al pie de la letra. La teoría del conocimiento de Benjamin no retoma la teo-

[54] Marcel Proust, *El tiempo recobrado*, trad. de Consuelo Berges, Madrid, Alianza, 1969, pág. 247.
[55] *El origen del drama barroco alemán*, *op. cit.*

ría de las Ideas o la monadología en toda su complejidad técnica. Lo que retiene de ambos sistemas es la equivalencia del Ser, de la verdad y de la multiplicidad. Como en Platón y en Leibniz, las Ideas o mónadas son realidades ontológicas; sin embargo, aunque el filósofo, en el *ímpetus* de su deseo metafísico, aspire a captarlas como tales, sólo se revelan a él en el seno de la realidad concreta. «Las Ideas, escribe Benjamin, sólo se exponen a través del orden empírico»[56]. Aquí es sin duda donde Benjamin está más cerca de una auténtica teoría estética y del conocimiento. Ésta se sitúa efectivamente en la confluencia de dos movimientos de sentido absolutamente opuesto. Por una parte, Benjamin concibe la aspiración a la verdad como una forma de deseo metafísico, como la nostalgia de un Absoluto que transciende absolutamente todos los objetos posibles del conocimiento. Conocimiento y verdad se enfrentan aquí radicalmente como una forma de objetivación, tendente a la síntesis de la situación y a su representación, y una forma de revelación. Oposición que parece anunciar algunos de los temas centrales de la filosofía de Levinas, entre la intencionalidad del conocimiento y el carácter fundamental no intencionado de la relación con la verdad: «La verdad, escribe Benjamin, no se relaciona nunca, en particular en una relación intencionada [...] La verdad es un ser no intencionado compuesto por Ideas»[57]. Por esta razón, «el ser de las Ideas no puede concebirse como el objeto de una intuición, aunque sea de una intuición intelectual»[58]. En una fórmula que ilustra la exterioridad de las ideas con respecto a todos los temas posibles del conocimiento, Benjamin precisa: «La verdad no es un desvelamiento que destruya el misterio, sino revelación que le hace justicia»[59].

La revelación de la verdad aparece, para Benjamin, en la contemplación filosófica. Pero también —y éste es el segundo movimiento de su teoría del conocimiento— esta contemplación se acompaña con una «vuelta a los fenómenos»[60]. Efectivamente, la verdad no se nos aparece más que en la contemplación de los fenómenos particulares. Benjamin calca la percepción de la verdad sobre el modelo exacto de la experiencia estética: la totalidad se manifiesta en las formas de lo particular. Desde este punto de vista, la experiencia estética parece reflejar fielmente la estructura de la obra de arte; ambas son epifanías, apari-

[56] *Ibid.*
[57] *Ibid.*
[58] *Ibid.*
[59] *Ibid.*
[60] *Ibid.*

ciones de una totalidad a través de un fenómeno singular. Pero en realidad, no es posible disociar la obra de arte de la experiencia desde la que se percibe: su belleza no existe en sí, pasa a ser una obra bella en la mirada del espectador. Asimismo, si bien la verdad como tal, es decir, en su trascendencia absoluta, es inalcanzable (a no ser que se degrade en uno de los temas de la conciencia intencionada), puede aparecer, o más bien *exponerse*, en el deseo metafísico que tiende hacia ella. Esta exposición, esta aparición de la verdad tal y como aparece (como en *El Banquete* de Platón) en busca de Eros, tiene lugar en forma de *belleza*. Para Benjamin existe una belleza propia del discurso filosófico, belleza que envuelve la verdad sin oscurecerla y a través de la cual se puede revelar. «La verdad es bella, no en sí misma, sino por el Eros», escribe Benjamin en la primera versión de la introducción al libro sobre el drama barroco. Un poco más adelante: «la propia exposición que implica la verdad es el último refugio de la belleza»[61]. La verdad toma forma desde la escritura filosófica. No se trata aquí de una simple cuestión «estilo»; porque el lenguaje ha conocido en sus orígenes una adecuación perfecta entre las palabras y las cosas, el discurso filosófico puede, como la poesía, pretender recuperar la «lengua de la verdad».

El discurso filosófico está pues lejos de ser una simple forma. Es por él mismo Eros, aspiración a la verdad, y en la misma medida en que las ideas no son nada más que la expresión profana de los «nombres» originales que formaban la lengua adámica. Benjamin insiste en el hecho de que, para él, las Ideas no son imágenes, sino palabras. Como en la tradición bíblica, la revelación de la verdad no es visual, sino auditiva[62]. Por lo tanto, más allá del «charloteo» en el que hemos caído, la persistencia a un tiempo original y utópica del lenguaje paradisiaco garantiza al discurso filosófico —en la medida en que aparece como una forma del discurso poético— la posibilidad de acceder a la verdad. Y como en nuestro mundo secularizado «la filosofía no puede pretender hablar el lenguaje de la Revelación»[63], esta «reminiscencia», esta «vuelta a la comprensión original», debe hacerse realidad necesariamente a través del ejercicio poético del lenguaje.

[61] *G.S.*, I, 3, pág. 929.
[62] Cfr. Gershom Scholem, «Le nom de Dieu ou la théorie du langage dans la Kabbale», en *Le Nom et les Symboles de Dieu dans la mystique juive*, trad. al francés de Maurice Hayoun y Georges Vajda, París, Cerf («Patrimoines/Judaïsme»), 1983, págs. 55-99.
[63] *El origen del drama barroco alemán, op. cit.*

III

En la introducción al libro sobre el drama barroco, el paso de un paradigma estético del conocimiento a un paradigma estético de la historia se realiza a través del análisis de lo *original*. Esta noción, central en *El origen del drama barroco alemán*, designa la marca que, en algunos fenómenos privilegiados, los identifica como encarnaciones de una idea. Efectivamente, si bien las ideas sólo se dan al conocimiento a través del orden de los fenómenos, esto no quiere decir, recíprocamente, que todos los fenómenos sean la manifestación de una Idea. Todo lo contrario, en el desorden de fenómenos de todo tipo que conforma la realidad, son pocos los que nos parecen investidos, desde un principio, con el signo de lo original: calidad propia del fenómeno, que no traduce la conformidad con un criterio objetivo, sino que se nos impone, dice Benjamin, como la evidencia de una autenticidad. Un fenómeno se nos presenta como original cuando despierta en nosotros el eco o el recuerdo de una idea —o más bien de una palabra— en su significación primera. El descubrimiento de lo original es una experiencia que lleva en su interior su propia verdad, comparable en esto al juicio estético según Kant que, aunque pertenece al ámbito de la sensibilidad y la subjetividad, implica la validez universal de sus afirmaciones. En este sentido, la identificación de un fenómeno como original depende de una intuición de tipo estético; reconocer que un fenómeno es original es emitir un juicio del mismo orden que el que consiste en afirmar que una obra de arte es bella.

Como en Goethe, los fenómenos originales ocupan en Benjamin un lugar intermedio entre el mundo de las ideas y el mundo empírico. Permiten recuperar la idea abstracta de unidad o de invarianza en el seno de la multiplicidad de lo sensible. Ahora bien, en el libro sobre el drama barroco, lo sensible se define ante todo como el mundo del cambio y la temporalidad. Lo original aparece pues como epifanía de la idea bajo el signo de la temporalidad. Es decir: *los fenómenos originales del conocimiento se nos ofrecen como fenómenos originales de la historia. Éstos, a su vez, se nos aparecerán como los fenómenos originales del arte.* Esto quiere decir, en primer lugar, que cada gran época histórica (la Antigüedad, el Renacimiento, el Barroco) posee el mismo carácter específico e irreductible que las grandes obras de arte, que definen cada una de ellas su propio sistema de normas, de modo que ningún vínculo causal puede hacerlas proceder unas de otras. Así pues, las diferentes épocas históricas deberán concebirse, no como los eslabones de una cadena, sino como unidades semánticas independientes, es decir, en palabras del propio Benjamin, como «estructuras». A una visión de la historia de tipo hegeliano, definida como la proyección sobre un eje temporal lineal y continuo de una dialéctica inmanente al espíritu humano, Benjamin opone la idea de una serie discontinua de «fenómenos originales», que pueden aparecer en una multitud de líneas temporales independientes unas de otras. No obstante —y aquí se evidencia la supervivencia del paradigma teológico subyacente— los grandes momentos de la historia no dejan por ello de dibujar un proceso (evidentemente no lineal) de inspiración teleológica: al igual que (en *La tarea del traductor*) la sucesión de los grandes textos literarios y de sus traducciones marca las etapas de la restitución del lenguaje adámico en su integridad original, de la misma forma, la emergencia de las «estructuras» históricas acompasa los procesos a través de los cuales las diferentes ideas (es decir, los nombres primordiales) se incardinan poco a poco en la realidad histórica[64].

Lo que caracteriza ante todo el conocimiento estético, tal y como se manifiesta en la intuición del original, es que da acceso a una forma específica de la experiencia del tiempo. Reconocer una obra como original es descubrir en ella algo absolutamente primordial y al mismo tiempo radicalmente nuevo. Lo original es lo que parece haber existido desde siempre, y que sin embargo nos acontece por primera vez. En la experiencia de lo bello, el tiempo se abre ante nosotros en la doble dimensión de su carácter absolutamente nuevo e inmemorial. Esta paradoja traduce al orden de la experiencia temporal la dualidad inherente en toda idea: pertenece al mundo de la verdad, pero sólo es uno de sus fragmentos; como signo elemental del lenguaje adámico, forma parte de la Revelación, pero precisamente, sólo representa una parte de ella. Asimismo, el fenómeno original remite al orden primordial de la verdad, pero al mismo tiempo da testimonio de que, en la realidad del mundo, esta verdad sigue inacabada. «Lo original —escribe Benjamin— siempre se presenta como un descubrimiento que es al mismo tiempo un reconocimiento. Reconocimiento de lo inaudito como algo que procede del fondo de un orden inmemorial. Descubrimiento de la actualidad de un fenómeno como representante del orden olvidado de la Revelación»[65]. Lo fundamental en la percepción del origen, es efectivamente su «doble determinación»: «Lo original como tal, sólo entrega su secreto si le reconocemos la restauración de la Revelación y, al mismo tiempo, el carácter necesariamente inacabado de esta restauración»[66].

[64] *Ibid.*
[65] *G.S.*, I, 3, pág. 936.
[66] *Ibid.*, I, 3, pág. 935.

La experiencia de lo original, como se ofrece por excelencia en la percepción estética, se abre a una aprehensión totalmente específica de la temporalidad. Esta última se nos presenta, por así decirlo, simultáneamente, en la dimensión del pasado y en la del futuro, lo que quiere decir que ni una ni otra existen al margen de la experiencia presente, la que estamos teniendo en este momento. Desde la percepción de lo original, no descubrimos el pasado como un supuesto que, de todas formas, podría existir al margen de nosotros, sino como el horizonte inmemorial sobre el que se perfila nuestra experiencia actual. Asimismo, el futuro no aparece (como en la idea de progreso) en forma de una prolongación lineal del pasado, sino como una promesa utópica inscrita en el fondo de nuestra intuición del fenómeno original. Volvemos a ver aquí el esquema teológico de los escritos de juventud, según el cual la fase final de la historia será aquélla en la que se hagan realidad todas las virtualidades inscritas en el orden original. En este momento, el modelo concreto de una teleología de este tipo nos lo ofrece la estructura temporal de la obra de arte, o lo que viene a ser lo mismo para Benjamin, la estructura de la experiencia estética a través de la que se constituye esta temporalidad. La percepción de lo original es la instancia de presente con respecto a la cual se constituyen las dos dimensiones del pasado y del futuro. Por una parte, en la medida en que, a través suyo, se refleja la realidad primordial de la idea, el fenómeno original es absolutamente específico, lleva, como todo pasado, la marca de la *unicidad*. Por otra parte, precisamente porque forma parte de la realidad empírica, lleva en sí una carga de limitación y de inacabamiento: nunca representa más que una de las encarnaciones posibles de la idea, por lo que está destinado en un futuro, a otras reapariciones diferentes de las que conocemos; en este sentido, es esencialmente *repetitivo*. Ésta es la paradoja del tiempo histórico según Benjamin: los elementos primordiales que lo constituyen (acontecimientos, periodos, obras o estructuras) son a un tiempo únicos y arquetípicos, irreversibles y recurrentes. Esta visión de la historia, que está en el corazón del libro sobre el drama barroco, aparecerá desarrollada en *La obra de los pasajes* en el que la alegoría, por ejemplo, se presenta como un «fenómeno original» encarnado sucesivamente en la literatura de la Antigüedad, en la Edad Media, en el Barroco y finalmente en Baudelaire. De la misma forma, en las *Tesis de filosofía de la historia*, las diferentes tentativas revolucionarias que conoció la humanidad, desde Espartaco a 1917, representan otras tantas reencarnaciones del fenómeno original de la Revolución[67]. Entendemos así mejor la fórmula por la cual Benjamin define, en la introducción al libro sobre el drama barroco, la función del fenómeno original en la constitución del tiempo histórico: «en todo fenómeno original se determina la forma en la que una idea se enfrenta de nuevo sin cesar con el mundo histórico, hasta que alcanza su culminación en la totalidad de su historia»[68].

[67] *Ibid.*, I, 2, pág. 701 y ss.

De esta forma, cada fenómeno original se convierte en el centro de una unidad de inteligibilidad histórica que tiene su presente, su futuro y su pasado propios. Para retomar un ejemplo que Benjamin nos da al final de *El origen del drama barroco alemán*, el barroco se puede entender como el pasado de un fenómeno original cuyo expresionismo sería el presente; en cuanto a su futuro, tan imprevisible como el de cualquier obra de arte, se irá elaborando a medida que se va reinterpretando esta misma «idea» primordial de la que el barroco y el expresionismo habrán sido también encarnaciones. Alrededor de la multiplicidad de los fenómenos originales se forman, como galaxias diferentes, historias separadas, autónomas y no totalizables. Sin duda nos podríamos preguntar si no existe una contradicción entre esta idea de una historia dispersa y renuente a toda síntesis y la concepción teleológica de la historia como realización progresiva de todas las virtualidades inscritas, por así decirlo, en su programa original. En realidad, esta tensión, implícita también en el libro sobre el drama barroco, no se tematizará hasta más tarde, en *La obra de los pasajes* y luego sobre todo en las *Tesis*, donde la utopía (o la Redención) se entenderá precisamente como la reunión final, al término de cada uno de los procesos «monadológicos» de que está formada la historia, de todas las tentativas mesiánicas emprendidas hasta entonces por la humanidad. Pero implícitamente, este modelo, inspirado en el mesianismo judío y reestructurado en términos estéticos, estaba ya presente en *La tarea del traductor* y en la introducción de *El origen del drama barroco alemán*.

En cada una de las unidades de inteligibilidad histórica cuyo centro es el fenómeno original, una historia se inmoviliza y se convierte en estructura; es como si la diacronía fuera absorbida por la sincronía:

> En cada fenómeno relacionado con el origen se determina la figura mediante la cual una idea no deja de enfrentarse al mundo histórico hasta que alcanza su plenitud en la totalidad de su historia. Por consiguiente, el origen no se pone de relieve en la evidencia fáctica, sino que concierne a su prehistoria y a su posthistoria. Las di-

[68] *El origen del drama barroco alemán*, *op. cit.*

rectrices de la contemplación filosófica están trazadas en la dialéctica inherente al origen, la cual revela cómo la singularidad y la repetición se condicionan recíprocamente en todo lo que tiene un carácter esencial[69].

IV

Es notable observar que *El origen del drama barroco alemán* presenta al mismo tiempo otra concepción de la historia, también inspirada en un modelo estético, y cuyo significado aparece como rigurosamente contrario al que acabamos de exponer: se trata de la visión barroca de la historia, tal y como Benjamin la expone a través de su teoría de la *alegoría*. Efectivamente, si en la introducción del libro Benjamin presenta su propia doctrina del conocimiento histórico, el capítulo sobre la alegoría analiza la visión de la historia propia de la literatura del barroco. Pero no se trata de una simple presentación objetiva; la presentación de la historia que tuvo el barroco refleja una cultura que marca, para Benjamin, el inicio de la modernidad. La idea de un mundo abandonado por la gracia divina, totalmente librado a las potencias profanas, que estuvo en el núcleo de la teología de la Contrarreforma y, como reacción, en el núcleo del arte barroco, inaugura en cierta medida el gran movimiento de desacralización del mundo y de la historia y que caracteriza, aún en nuestros días, a la cultura europea. Además, el barroco había interpretado esta caída en lo profano de forma profundamente teológica, como la sanción del pecado original, es decir como una desgracia, como el signo de nuestra perdición. Estos dos aspectos de la visión del mundo barroco son, para Benjamin, la base de su propia posición filosófica: su pertenencia a una cultura irremediablemente desacralizada y además la conciencia dolorosa de que esta desacralización representa una ruptura esencial, como la pérdida de un estado ideal cuyo luto no se hubiera elaborado nunca. En este sentido, la melancolía del artista barroco representa claramente, para Benjamin, el modelo de su propia melancolía.

Para el arte barroco, tal y como lo comprende Benjamin, la historia tras la caída original no es nada más que un proceso irreversible de declive: «El corazón de la visión alegórica, de la exposición barroca y profana de la historia, es relato de la pasión del mundo; esta historia sólo tiene significado por las fases de su declive»[70]. Es como si, para

[69] *Ibíd.*, pág. 29.
[70] *Ibíd.*

Benjamin, la visión barroca de la historia coincidiera con el esquema trágico que había elaborado en su texto de juventud *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*; en la trayectoria histórica dibujada por la teología bíblica, sólo la parte descendente aparece en el arte barroco, mientras que la idea de un movimiento ascendente, de un retorno hacia la integridad perdida ya no corresponde al pesimismo de la Contrarreforma. Ahora bien, en su texto de 1916, Benjamin había indicado que la caída original fuera del lenguaje paradisiaco había precipitado a la humanidad, no sólo en el «abismo del charloteo» sino también en el desorden sin fin de los «significados». Fuera de la armonía primordial de la palabra y de la cosa se abre el abismo de las denominaciones arbitrarias, de los intentos siempre aleatorios de someter la realidad a categorías abstractas. Por oposición a la concreción del lenguaje adámico, el lenguaje de la humanidad caída, marcado por el olvido de los «nombres» originales, lleva en su interior el desgarrón del signo y objeto que pretende designar; desde este desgarrón se vuelven a engendrar los significados. Al igual que la muerte, como signo de la caída, representa el divorcio del hombre con su naturaleza original, así la multitud arbitraria de los significados manifiesta su ruptura con el orden de la *physis*.

Muerte y significado por un lado, naturaleza original por otro: entre estos dos órdenes irremediablemente separados el barroco intenta, según Benjamin, restablecer los puentes creando una profusión de imagen que pueda dar un sentido a la realidad, pero que en realidad sólo abren más todavía el abismo que nos separa de ella. La alegoría barroca, por la profusión y la arbitrariedad que la caracteriza, da precisamente testimonio de la impotencia de una humanidad caída para recuperar el sentido original del mundo:

> A mayor significación, mayor sujeción a la muerte, pues es la muerte lo que excava más profundamente la abrupta línea de demarcación entre la *physis* y la significación. Pero, si la naturaleza ha estado desde siempre sujeta a la muerte, entonces desde siempre ha sido también alegórica. A lo largo del desarrollo histórico, la significación y la muerte han fructificado dentro de la misma estrecha relación que los unía cuando todavía eran gérmenes en el estado de pecado de la criatura privada de gracia[71].

Para Benjamin, la alegoría no es pues más que una simple figura retórica. Es un significante privilegiado que remite, más allá de su signi-

[71] *Ibíd.*, pág. 159.

ficado estético, a toda una visión de la historia. Visión radicalmente pesimista, no sólo porque la humanidad parece apartada de la verdad (y no por defecto, sino por exceso de significado), sino sobre todo porque está condenada a quedar prisionera para siempre de su finitud: la caída es definitiva, ella es la que sella nuestro destino, nada nos permitirá volver atrás, recuperar la perfección adámica:

> En la alegoría, la *facies hippocratica* de la historia se ofrece a los ojos del observador como pasaje primordial petrificado. Todo lo que la historia desde el principio tiene de intempestivo, de doloroso, de fallido, se plasma en un rostro; o, mejor dicho: en una calavera[72].

Los emblemas barrocos congelan el desarrollo de la historia en alegorías estáticas, en imágenes fúnebres que se presentan, como fetiches, para la contemplación negligente de un espectador melancólico. Benjamin interpreta las diferentes formas de la estética barroca —el adorno, la voluntad, el fragmento— como otras tantas proyecciones en el espacio de una dinámica temporal petrificada. En este sentido, las formas barrocas no expresan nada; son puras variaciones, signos arbitrarios que no remiten a nada, como un juego de jeroglíficos detrás de los cuales no se oculta ningún séntido. Por eso es tan importante el teatro, en el que la historia, estilizada, inmovilizada, se proyecta en el espacio del escenario:

> Si con el *Trauerspiel* la historia entra en escena, lo hace en cuanto escritura. La palabra «historia» está escrita en la faz de la naturaleza con los caracteres de la caducidad. La fisionomía alegórica de la naturaleza —historia, que sube al escenario con el *Trauerspiel*, está efectivamente presente en forma de ruina. Con la ruina, la historia ha quedado reducida a una presencia perceptible en la escena. Y bajo esa forma la historia no se plasma como un proceso de vida eterna, sino como el de una decadencia inarrestable[73].

Este modelo barroco de una historia catastrófica se enfrenta, en *El origen del drama barroco alemán*, al modelo teológico de una historia orientada hacia una culminación mesiánica. Entre ambas, una teoría «formalista» del conocimiento histórico, inspirada por la morfología de Goethe, concede a fin de cuentas al propio historiador libertad

[72] *Ibíd.*, pág. 159.
[73] *Ibíd.*, pág. 170.

para interpretar las estructuras históricas, en su multiplicidad y su autonomía, como otros tantos «fenómenos originales», es decir, como etapas en el proceso de reconstrucción del paisaje primordial de la verdad, o como fragmentos desprovistos de sentido, y cuya acumulación no dibuja nada más que un campo de ruinas.

CAPÍTULO 6

El Ángel de la Historia

I

Historia como proceso mesiánico, historia como proceso catastrófico; en el horizonte de estas dos imágenes antinómicas, una misma concepción del trabajo del historiador: lo que llamamos historia se engendra en la escritura de la historia; escribir la historia no es recuperar el pasado, es crearlo a partir de nuestro propio presente; o más bien, es interpretar las huellas que ha dejado el pasado, transformarlas en signos, es, a fin de cuentas, «leer la realidad como un texto»[74]. Es destacable que todos estos temas, que ya subyacen en el libro sobre el drama barroco, reaparezcan como categorías centrales en el último periodo de la obra de Benjamin, la que se inicia alrededor de 1926 cuando su pensamiento comienza a orientarse hacia el materialismo histórico. No hay un solo elemento del paradigma estético de la historia que no aparezca, rigurosamente idéntico o más o menos modificado, en la filosofía de la historia de su periodo «marxista». En el pensamiento de Benjamin existe una continuidad excepcional: nada se pierde, todo se conserva, la aparición de un nuevo paradigma no anula el antiguo; más que de evolución, tendríamos que hablar aquí de estratificación. La emergencia del modelo político de la historia no supone anulación del modelo estético, ni mucho menos del modelo teológico. El cambio, o si lo preferimos, la revolución en el pensamiento

[74] *L.P.*, pág. 481.

de Benjamin no se expresa como una ruptura con la fase anterior, sino con una nueva jerarquización de los elementos que la constituyen; la aparición de una categoría nueva (en este caso, la de lo político) implica para la categoría hasta entonces dominante, (la de lo estético), la pérdida de su supremacía, o su reinterpretación a la luz de lo político. En cuanto a las categorías teológicas, predominantes en los escritos de juventud, subordinadas a las categorías estéticas en el libro sobre el drama barroco, ahora funcionarán como referencias casi esotéricas (por ejemplo en el ensayo sobre *La obra de arte en la época de su reproductibilidad mecánica* o en el texto sobre *El narrador)* para no volver a aparecer hasta las *Tesis de filosofía de la historia*.

El paso del paradigma estético al paradigma político de la historia se opera en un punto muy preciso: se trata de una reinterpretación de la instancia de presente del historiador, concebida en *El origen del drama barroco alemán* como una instancia estética y comprendida, a partir de las primeras notas preparatorias para *La obra de los pasajes*, como una instancia política. En el libro sobre el drama barroco, había presentado al historiador como un artista, que su deseo mueve hacia la contemplación de las ideas y que, a través del ejercicio de una escritura casi poética, accedía a la comprensión de los fenómenos originales de la historia. La instancia del discurso del historiador coincidía, en este sentido, con el presente de la contemplación, en la que se abren, antes y después, el pasado inmemorial y el futuro utópico del fenómeno original. El giro «marxista» de Benjamin se manifiesta, entre otras cosas, en una nueva desconfianza respecto al carácter abstracto, especulativo e irresponsable de una visión puramente estética de la historia. «Comprender la actualidad como la otra cara de la eternidad, la que está alojada en la historia, y registrar la huella de esta cara oculta»[75], ésta es ahora la ambición de Benjamin. La eternidad, como vemos, no está ausente; queda como trasfondo de este pensamiento, horizonte teológico sobre el que hechos, obras y acontecimientos se destacan; es más, como en el libro sobre el drama barroco, lo histórico no es más que la huella que la eternidad imprime en el tiempo. La novedad está en otra parte: en el acento que ahora se pone en la *actualidad*. Si bien la eternidad se inscribe en el tiempo, ya no es a través del *nunc stans* de la contemplación estética, sino a través de la actualidad del instante histórico, en toda su fugacidad, y también en todo el peso de su realidad política. Además, ya no se trata, como en el caso del fenómeno original, de la cristalización de una presencia «en miniatura» de

[75] *G.S.*, IV, 2, pág. 910.

la eternidad en el tiempo, sino de una huella invertida, la que dejaría el reverso de una medalla: en un mundo totalmente profano, las estructuras históricas nunca dibujan más que la forma hueca de una eternidad invisible. La instancia de presente del historiador, a partir de la cual se abren a él las otras dos dimensiones del tiempo histórico, designará la situación concreta —intersección de líneas de fuerza antagonistas— en la que se engendra su discurso. En un primer intento (que no se repite más) para dar cuenta de esta nueva constitución política de tiempo histórico, Benjamin había traducido la oposición abstracta del presente y del pasado con la tensión concreta entre la *sensación* y la *transición*. A propósito de su proyecto sobre los pasajes parisienses, había escrito en 1928 o 1929: «Una de las tendencias del presente trabajo: purgar radicalmente la historia de toda "evolución" y representar el devenir como una constelación del Ser, dividiéndolo dialécticamente en sensación y tradición»[76]. Más tarde, la instancia de presente del conocimiento histórico se traducirá con otra metáfora, esta vez central, en la economía de *La obra de los pasajes*: la del *despertar*. «Proust —escribe Benjamin— comienza el relato de su vida en el momento del despertar. De la misma forma, toda exposición sobre la historia debe comenzar con un despertar; en realidad no debería de hablar de nada más. De esta forma, el presente expuesto trata del despertar fuera del siglo XIX»[77]. La imagen del despertar no designa una transición entre el sueño y la vigilia, sino una inversión dialéctica, una metamorfosis cualitativa de la conciencia: en el límite extremo del sueño, lo que nos parecía pertenecer todavía al orden de la ensoñación se transforma en realidad, mientras que lo que habíamos tomado por realidad se desvela retrospectivamente como algo que fue un sueño. Momento fundador de la conciencia, en el que lo que se ha vivido como realidad se despoja de su máscara y se revela como ilusión, el despertar es la metáfora por excelencia del desengaño, de la desmitificación, del instante catártico en el que se desgarra el velo; iluminación que nos hace acceder a un estadio de conciencia superior, que en Benjamin remite también a la anamnesis freudiana o a la inversión dialéctica de Hegel o de Marx. Esta claridad repentina, este despojamiento de la ilusión, definirán la instancia de presente del historiador: «El nuevo método dialéctico de la historia —escribe Benjamin en *La obra de los pasajes*—, se presenta como el arte de conocer el presente como un mundo de vigilia al que remite en realidad este sueño que llamamos

[76] *L.P.*, pág. 842.
[77] *Ibid.*, pág. 481 y ss.

pasado [...] El despertar es la revolución copernicana, es decir, dialéctica, de la rememoración»[78]. Revolución de carácter esencialmente político, ya que ahora se trata de escribir la historia *al revés*, a partir del presente del historiador, comprendido como el centro mismo de la verdad. Que esta concepción nueva de la historia se presente, no de forma teórica, sino a través de una metáfora, y que esta metáfora esté a su vez tomada de una obra literaria, es lo que prueba la permanencia del paradigma estético. Sin embargo, este último queda reducido a una pura función de significante; el significado, es decir, la filosofía de la historia a la que remite, es de naturaleza política.

Sin embargo, estas metáforas, estas «imágenes dialécticas» forman el lenguaje que utiliza el historiador para descifrar el pasado. El objeto histórico no viene dado, se va construyendo con la escritura de la historia, es decir, con las imágenes dialécticas. Éstas, que para Benjamin son los «fenómenos originales de la historia»[79], permiten a los diferentes elementos del pasado «acceder a un grado de actualidad más elevado que en el tiempo en el que existían»[80]. Cada imagen dialéctica es pues la expresión de una forma determinada de «despertar», ilustra, en la percepción que el pasado tenía de sí mismo, una parte de ilusión, de autoengaño, pero al hacerlo desvela también la verdad que este pasado nos aporta. Un ejemplo entre otros muchos: la invención del «rompecabezas de chino» a comienzos del siglo XIX sólo significó para los contemporáneos la aparición de un nuevo juego de sociedad; para el historiador de nuestros días, «denota el nacimiento del interés de este siglo por la construcción» y al mismo tiempo «es una primera premonición del principio cubista en las artes plásticas»[81]. Del encuentro entre el rompecabezas chino y el cubismo nace la imagen dialéctica. «Conjunción fulgurante entre el pasado y el presente» de la que surge una «constelación», tal es la imagen dialéctica; entre el rompecabezas chino y el cubismo no hay una relación causal, «no se trata de un proceso, sino de una imagen; hay un salto»[82]. Las imágenes dialécticas marcan «una cesura en el movimiento del pensamiento», pero en la medida en que la historia no se estructura, es decir, no se hace legible más que a través de la historia, definen también el propio objeto histórico como una «cesura en el transcurrir del tiempo»[83].

[78] *Ibíd.*, pág. 491.
[79] *Ibíd.*, pág. 491.
[80] *Ibíd.*, pág. 409.
[81] *Ibíd.*, pág. 226.
[82] *Ibíd.*, pág. 479.
[83] *Ibíd.*, pág. 494.

Vemos pues que la imagen dialéctica, que es una categoría estética, determina a fin de cuentas la percepción política de la historia: provocar el choque del pasado y del presente para que nazca una imagen dialéctica es precisamente descifrar el pasado a través de nuestro presente, es decir, hacer de él una lectura política. La estética, significante privilegiado, nos ofrece el lenguaje a través del cual se revela la naturaleza fundamentalmente política de la historia.

La metáfora del despertar, como la de la imagen dialéctica transforman desde el interior la idea del presente como simple transición entre el pasado y el futuro. La instancia del discurso del historiador ya no se percibe como un lugar neutro, como un punto de observación indiferentemente situado aquí o allá, en algún lugar de la zona intermedia que separa el pasado del futuro, sino como un momento específico, como un instante vivido, cargado con todas las tensiones y todas las contradicciones que inciden sobre una coyuntura histórica precisa. La revolución de Benjamin consiste en esto: transponer la experiencia del tiempo vivido desde la esfera personal a la esfera histórica, desformalizar el tiempo de la historia como San Agustín o Bergson habían desformalizado el tiempo físico, sustituir la idea de tiempo objetivo y lineal por la experiencia subjetiva de un tiempo cualitativo en el que cada instante se vive en su singularidad incomparable. Como en San Agustín, el presente, única realidad incuestionable, es lo que polariza en Benjamin el pasado y el futuro, pero este presente ya no es el de la vida interior, como tampoco podría reducirse ahora al fulgor de la experiencia estética. El «presente del conocimiento», este «tiempo del ahora» del que procede toda percepción del pasado y del futuro, está cada vez más claramente definido, a partir de los años 1936-1937, como momento de la historia y, más precisamente, de la política: a partir de una experiencia concreta de las crisis y de los conflictos colectivos en los que se ve él mismo implicado, el historiador vive su doble relación con el pasado y con el futuro. Como San Agustín, Benjamin podría decir: «Son tres los tiempos: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes, presente de las futuras»[84]; este presente, a un tiempo inmutable y siempre nuevo, no es para él un estado anímico, sino una inscripción en la historia. De ahí el carácter fundamentalmente histórico de la percepción del pasado y el futuro; Benjamin habría podido hacer suya la fórmula de las *Confesiones*: «Presente de las cosas pasadas (la memoria), presente de las cosas presentes (visión) y presente de las cosas futuras (expecta-

[84] San Agustín, *Confesiones*, XI, 20 (26).

ción)»[85]. Hay que entender que todas estas nociones representan para él categorías históricas: la memoria es la que evoca el recuerdo de las generaciones pasadas; la expectación es la de la salvación colectiva de la humanidad; en cuanto a la visión, Benjamin la entiende como la cualidad *profética* implicada en la intuición *política* del presente: «No es casual que encontremos en Turgot una definición del presente como objeto intencionado de una profecía, es decir, como realidad fundamentalmente política: "Incluso antes de que nos hayamos podido informar sobre un cierto estado de cosas, ha cambiado varias veces. De esta forma, cuando nos enteramos de lo que ha ocurrido, ya es demasiado tarde. Por esta razón podríamos decir de la política que está por así decirlo consagrada a *prever el presente*." Precisamente sobre una concepción del presente de este tipo se basa la actualidad de una auténtica escritura de la historia»[86].

Para comprender políticamente el presente, en cierta forma hay que anticipar el futuro; sin embargo, esta anticipación no pertenece al orden de la predicción, como si el futuro estuviera inevitablemente inscrito en el presente; se trata más bien de descifrar el presente como haría un jugador de ajedrez para leer la disposición de las piezas en el tablero, es decir, teniendo en cuenta anticipadamente los posibles desarrollos que implica. Al contrario de la percepción espontánea, es decir, no política, del presente, que sólo descubre la repetición o la huella de una situación ya superada, la lectura política de una constelación dada será la que, en cierta forma, la desplace un paso hacia el futuro. Si podemos hablar aquí de profecía, «ésta —escribe Benjamin— no predice el futuro. Se contenta con indicar cuál es la hora que acaba de dar»[87]. Ésta es también para Benjamin la instancia del auténtico conocimiento histórico. Este conocimiento no puede captar el pasado, es decir, captar el sentido que puede tener para nosotros, salvo que parta de una conciencia sobreaguda del momento presente y de su significado para el futuro. A la inversa, el presente sólo adquiere sentido con respecto al pasado, o más bien a tal o cual momento particular del pasado, que prolonga o más exactamente que *se reencarna* en él. Al igual que la conciencia verdadera, es decir política, del presente implica una cierta anticipación del futuro, manifiesta también un cierto *tropismo* hacia el pasado. No se trata aquí de salir del presente para volcarse hacia atrás e identificarse (como la teoría de la empatía histórica de Fustel de Coulanges) con un momento privilegiado del pasado, sino por el contrario de leer en el fondo de nuestro presente la huella de un pasado olvidado o reprimido. La visión política del presente ilustra el parentesco de la situación que vivimos con las luchas y sufrimientos de las generaciones que nos precedieron. Esta memoria histórica no tiene nada de acumulativo; no viene a cargar el presente con una suma de acontecimientos que este último tendría que conservar. Todo lo contrario, es como si la conciencia política del presente saltara por encima de los siglos para captar un momento del pasado en el que se reconoce; no para conmemorarlo, sino para reanimarlo, darle una vida nueva, y tratar de realizar hoy lo que faltó ayer. La experiencia proustiana de la resurrección del pasado en la iluminación del recuerdo se eleva aquí a la dignidad de categoría histórica. Como en Proust, no se trata tanto de recuperar el pasado como de *salvarlo*. En cierto sentido, sin duda salvarlo del olvido. Pero si el recuerdo se contentara con devolver los acontecimientos del pasado al patrimonio colectivo y celebrar su culto, éstos quedarían para siempre presos del conformismo de la tradición. Salvar el pasado significa sobre todo, para Benjamin, «arrancarlo al conformismo que, en cada instante, amenaza con violentarlo»[88], para darle, en el corazón de nuestro presente, una nueva actualidad. Porque «la forma en que honramos el pasado convirtiéndolo en una "pequeña herencia" es más funesta de lo que sería su pura y simple desaparición»[89].

Las tres dimensiones del tiempo histórico se articulan sobre una experiencia fundamentalmente política del presente. Esta experiencia es como el foco en el que pasado y futuro se reflejan. A la experiencia proustiana, siempre individual, de la resurrección del pasado en el presente, sustituye aquí la conciencia histórica de un *hoy* en el que confluye la memoria de las generaciones pasadas y que, al mismo tiempo, aparece ya como una novedad radical, como manifestación de lo que nunca antes había acontecido. Si esta *actualización* del pasado y del futuro es necesariamente política, es porque, para Benjamin, depende de una opción. El historiador que salva tal o cual momento del pasado del conformismo que amenaza con tragárselo para conferirle, a la luz de su propio presente, una significación nueva, actúa de esta forma porque se siente *responsable* del pasado. El pasado nos es transmitido a través de una *tradición* hermenéutica que selecciona los acontecimientos, elige uno, rechaza otros y a veces decide sobre su interpre-

[85] *Ibíd.*
[86] *G.S.*, I, pág. 1.237.
[87] *Ibíd.*, I, 3, pág. 1.250.

[88] *Ibíd.*, I, 2, pág. 695.
[89] *Ibíd.*, I, 3, pág. 1.242.

tación. La imagen del pasado construida por esta tradición es lo que Benjamin llama la «historia de los vencedores». Lo que la caracteriza, es la continuidad con la que se transmite de generación en generación; ésta es la condición indispensable para que tenga garantías de permanencia. Para poderla cuestionar, hay que romper la continuidad de la tradición historiográfica en un punto determinado: ese mismo punto en que el historiador «materialista» interviene para arrojar una nueva mirada sobre el pasado y salvar del olvido la «historia de los vencidos». La construcción de la historia, tal y como él la entiende, quedará entonces «dedicada a la memoria de los sinnombre»[90]. Este cambio radical de perspectiva histórica, esta voluntad de asumir la memoria de los olvidados, es el efecto de una opción que podemos, en el sentido más amplio de la palabra, llamar política, pero que para Benjamin se presenta también como una decisión ética.

Desde este punto de vista, la dimensión meramente política del «presente del conocimiento» es indisociable de una visión moral, de un sentimiento de responsabilidad del historiador respecto de un pasado y un futuro de los que tiene que responder en alguna forma. Es precisamente en este punto donde Benjamin se separa radicalmente de la filosofía de la historia marxista (tanto en su forma ortodoxa como en su variante socialdemócrata): la dialéctica histórica (es decir, la lucha de clases) no es para él un proceso *necesario*, que conduce inevitablemente a la victoria de los oprimidos y, por consiguiente, la tarea del historiador materialista no consiste en modo alguno en registrar las etapas de esta dialéctica. Todo lo contrario: la historia, en lugar de dar testimonio de un movimiento irreversible de progreso es el centro, *en cada instante del tiempo*, de una lucha siempre recomenzada entre una tendencia obsesiva (ilustrada por el Blanqui de *L'Éternité par les astres*) al incesante retorno de lo Mismo y la aparición, en el seno de la infinitud de los posibles, de esta novedad absoluta que Benjamin denomina Redención. En esta lucha cuyo final es siempre incierto, el historiador revolucionario interviene esforzándose por liberar la parte de novedad radical que contiene cada instante del pasado. La suerte de la historia se juega pues en el presente del historiador; en este presente tiene realmente lugar el juicio final. «La fórmula apócrifa de los Evangelios: "tal y como haya encontrado a cada uno, así será juzgado" —escribe Benjamin en una nota preparatoria a las *Tesis de filosofía de la historia* — arroja una luz singular sobre el juicio final. Hace pensar en el aforismo del Kafka, según el cual el juicio final es un tribunal de

[90] *Ibid.*, I, 3, pág. 1.241.

guerra que se reúne todos los días. Pero dice algo más: en su opinión, el día del juicio no se distinguirá para nada de los demás. En cualquier caso, nos ofrece el modelo de la noción de presente que el historiador debe adoptar. Cada momento del tiempo supone un juicio sobre alguno de los momentos que lo precedieron»[91]. En el corazón de esta concepción del presente se aloja la articulación de lo político y lo teológico en la última filosofía de la historia de Benjamin. Con respecto a la pretensión del historicismo de alcanzar un conocimiento objetivo del pasado, el «tiempo de hoy» define una visión de la historia gobernada por las urgencias de la situación presente; esta visión esencialmente política de la historia también actualiza el conflicto que enfrenta, en cada instante del tiempo, los dos principios de la repetición y de la revolución, de la continuidad y de la ruptura, de lo inmutable y de lo nuevo. Estas dos fuerzas son desiguales: el estado de cosas reinante es el mismo que los que tienen el poder, es decir, todos los que un día lograron la victoria, se transmiten de generación en generación. La inercia gracias a la cual se perpetúan las injusticias pasadas sólo se puede quebrar con la irrupción de algo radicalmente nuevo, que no se pueda deducir en modo alguno de la suma de los acontecimientos pasados. Esta ruptura de la temporalidad histórica, esta aparición de lo imprevisible, es lo que Benjamin llama Redención. Ésta no se sitúa en algún punto en el fin de los tiempos; todo lo contrario, acontece (o puede acontecer) en cada instante, en la exacta medida en que cada instante del tiempo —captado en su singularidad absoluta— hace aparecer un nuevo estado del mundo. La diferencia cualitativa de cada uno de los fragmentos del tiempo trae consigo siempre novedades, la posibilidad de cambio imprevisto, de una disposición inédita del orden de las cosas. Frente a la idea marxista de «fin de la historia» basada en una visión cuantitativa y acumulativa del tiempo histórico, se dibuja aquí la idea, tomada del mesianismo judío, de una *utopía que surge en el corazón mismo del presente*, de una esperanza vivida en el día de hoy.

En este sentido, el juicio final se celebra todos los días. A pesar de las apariencias, Benjamin está aquí muy lejos de la fórmula de Hegel según la cual «la historia universal es un juicio universal». Para Hegel, la historia es la que resuelve en último término el sentido que hay que dar a los acontecimientos; instancia definitiva, decide, a través del éxito o del fracaso de las empresas humanas, aquéllas que participarán en la aventura de la Razón. Esta historia cuyos fallos sancionan, en cada

[91] *Ibid.*, I, 3, pág. 1.245.

momento del proceso, el triunfo del más fuerte y la desaparición del más débil, representa, en su esencia misma, la historia de los vencedores. El juicio en el sentido que le da Benjamin designa, por el contrario, el combate siempre reanudado que libran los vivos —y entre ellos el historiador— para tratar de salvar la herencia de los vencidos. Para Hegel, el juicio de la historia es el que hace que la historia juzgue a los hombres; para Benjamin es aquél que hace que los hombres juzguen a la historia.

En este cuestionamiento del poder absoluto de la realidad histórica en nombre de una exigencia ética tenemos que buscar el sentido «teológico» de la última filosofía de la historia de Benjamin. Los conceptos derivados de la mística judía tienen precisamente la función de subvertir la Razón histórica dando una nueva oportunidad a todo lo que en el pasado había sido aplastado, olvidado o abandonado. Así es como la noción benjaminiana de «rememoración» (*Eingedenken*) retoma la categoría judía del *Zekher*, que no designa la conservación en la memoria de los acontecimientos del pasado, sino su reactualización en la experiencia presente. La tarea de la rememoración, escribe Benjamin, es «salvar lo que ha fracasado», de la misma forma que la Redención no significa para él una relación tangencial con el futuro sino la posibilidad presente de «realizar lo que nos ha sido negado». En cuanto a la esperanza mesiánica, no se debe concebir como la tendencia hacia una utopía destinada a realizarse con el fin de los tiempos, sino como una vigilancia extrema, una capacidad para detectar aquello que, en cada instante, deja entrever la «energía revolucionaria» de lo nuevo[92].

II

El modelo teológico y político que desarrolla Benjamin en la última fase de su reflexión sobre la historia se basa en una crítica rigurosa de la visión positivista de la temporalidad histórica. Esta crítica retoma, punto por punto, las ideas expuestas, diez años antes, en la introducción al libro sobre el drama barroco, pero desplazando el acento desde la experiencia estética hacia la experiencia política, o más exactamente, hacia este límite extremo en el que lo político, para poderse concebir hasta el final, debe hablar con el lenguaje de la teológica. *Crítica de la continuidad temporal, crítica de la causalidad histórica, crítica de la*

[92] *L.P.*, pág. 507.

ideología del progreso, estos son los tres temas a través de los cuales el trabajo del teólogo-político socava las bases mismas de la visión positivista de la historia.

Encontramos también, en *La obra de los pasajes*, aspectos que enfrentan la falsa continuidad postulada por el historicismo con la realidad de la discontinuidad tal y como se manifiesta en la aparición siempre imprevisible de nuevas obras de arte. Más fundamentalmente, la idea de la continuidad histórica se desenmascara como una ilusión alimentada por la mitología de los vencedores, con el fin de poder borrar toda huella de la historia de los vencidos. Las rupturas del tejido histórico, los vaivenes y las revueltas de los oprimidos, o más esencialmente todavía, la tradición subterránea de los excluidos y de los olvidados, dan testimonio en nombre de todas las víctimas de la historia. «La historia de los oprimidos —escribe Benjamin— es una historia discontinua mientras que la continuidad es la de los opresores»[93]. Esto no quiere decir no obstante que continuidad y discontinuidad estén enfrentadas como dos concepciones igualmente polémicas, es decir, igualmente parciales, del proceso histórico. Si bien es cierto que representan una y otra un arma en el enfrentamiento siempre reiterado de los triunfadores y de las víctimas, no deja de ser verdad que la memoria de los vencidos es la que revela la verdad misma de la historia, pues está consagrada a no olvidar nada, ni el reino de los poderosos del que es víctima, ni la tradición de las víctimas que tiene como función perpetuar. El pensamiento de Benjamin roza aquí una aporía (que, como veremos, subyace desde el principio en el mesianismo judío) que consigue no obstante evitar y quizá incluso superar. Si bien es cierto que la historia de los oprimidos es esencialmente discontinua, ¿cómo pueden *relatarla*, es decir, desplegarla en una secuencia de acontecimientos, sin imponerle a pesar suyo el esquema de la continuidad temporal? Esta objeción se dirige ante todo a la historiografía marxista que, para Benjamin, siempre amenaza con transformar la historia trágica del proletariado oprimido y de sus vanas tentativas revolucionarias en una epopeya victoriosa. Pero también se dirige, más generalmente, a la tentación apologética en cuyo nombre las víctimas de la historia corren el riesgo de congelar su propio pasado en forma de «herencia» destinada, no a ser reactualizada en las luchas del presente, sino a convertirse en un simple objeto de conmemoración. En otras palabras, si bien existe, frente a la *historia* de los vencedores, una *tradición* secreta de los vencidos, ¿no está siempre amenazada con que la devore otra

[93] *G.S.*, I, 3, pág. 1.244 y ss.

forma de conformismo? Tenemos aquí, escribe Benjamin en una nota preparatoria para las *Tesis*, una «aporía fundamental»: Si queremos enfrentar «la tradición como discontinuidad del pasado» con la «historia como continuidad de los acontecimientos», ¿cómo podemos afirmar al mismo tiempo que «la misión de la historia es apoderarse de la tradición de los oprimidos»?[94]. A menos que admitamos que si la tradición de los oprimidos puede convertirse a su vez en objeto de una historia, se tratará de una forma de historia radicalmente *diferente*; esta *historia diferente* que Benjamin había definido en un primer momento en términos teológicos, luego con referencia a la experiencia estética, y que concibe ahora desde un ángulo teológico y político, mantiene con el pasado una relación totalmente diferente de la que tiene la Razón histórica en el proceso continuo de su evolución. Cuando la historia asume la memoria de los vencidos, toma de la tradición sus rasgos más específicos: su carácter no lineal, sus rupturas y sus intermitencias, es decir, la presencia en ella de una *negatividad* radical. Por oposición a la racionalidad histórica, basada en la ficción de un flujo temporal homogéneo que va vinculando los instantes que se suceden, la tradición —transmisión de una generación a otra de una memoria colectiva— implica como su condición misma la ruptura temporal, la fractura entre las épocas, el vacío que se abre entre los padres y los hijos. Si, para Benjamin, la tradición es el vehículo de la auténtica conciencia histórica, es porque está basada en la realidad de la muerte. A diferencia de la duración bergsoniana, flujo de positividad pura en el que se produce una psique privada de toda relación con la historia, la tradición debe su creatividad real al hecho de que tropieza sin cesar con la muerte —es decir, con su propia interrupción— pero que por encima de este abismo no deja de afirmarse de nuevo[95]. «Mientras que la idea de continuidad aplasta y nivela todo a su paso —escribe Benjamin— la idea de discontinuidad es el fundamento de la auténtica tradición»[96]. Lo nuevo no surgirá del transcurrir sin fin de los instantes, sino del tiempo detenido, de la cesura, más allá de la cual la vida recomienza en una forma que a cada vez, se escapa de toda previsión. De aquí la relación esencial que une, en Benjamin, tradición y Redención; de la ruptura temporal nace lo nuevo, es decir, el sentido. «El Mesías interrumpe la historia —escribe Benjamin—; el Mesías no apa-

[94] *Ibid.*, I, 3, pág. 1.236.
[95] *Poesía y capitalismo (Iluminaciones II), op. cit.*
[96] *G.S.*, I, 3, pág. 1.236.

rece al término de una evolución»[97]. En las *Tesis de filosofía de la historia*, estos momentos privilegiados que rompen el transcurrir del tiempo e inauguran una era nueva se definen como aquéllos en los que estallan las revoluciones: «la conciencia de estar haciendo saltar el *continuum* de la historia es peculiar de las clases revolucionarias en el momento de su acción. La gran Revolución introdujo un calendario nuevo. El día con el que comienza un calendario cumple el oficio de acelerador histórico del tiempo»[98]. Para Benjamin, esta experiencia esencialmente política, en la que el tiempo se detiene para engendrar algo nuevo, es como la fórmula secularizada de una experiencia religiosa muy antigua, la de la interrupción del tiempo profano y la irrupción de un tiempo cualitativamente diferente, el de la fiesta y el rito, momento de muerte y de renacimiento, en el que el tiempo antiguo queda abolido para engendrar el nuevo: «En el fondo, es el mismo día que, en figura de días festivos, días conmemorativos, vuelve siempre. Los calendarios no cuentan, pues, el tiempo como los relojes. Son monumentos de una consciencia de la historia de la que no parece haber en Europa desde hace cien años la más leve huella»[99].

Sobre esta idea de tiempo discontinuo se articula la crítica teológica y política de la causalidad histórica. Para que dos acontecimientos puedan estar unidos por un vínculo de causa efecto, tienen que situarse en un eje temporal continuo. También en este caso la aparición siempre imprevista de nuevas obras de arte había ofrecido un modelo de una historia no lineal, independiente del principio de causalidad. Ahora, la propia inestabilidad de la historia impide ver en ella una sucesión de causas y efectos: la dualidad de una historia visible, como la pinta la historiografía de los vencedores, y de una historia secreta, transmitida desde generaciones por la tradición de los vencidos; fracturas del tiempo histórico, revoluciones, mutaciones, y sobre todo el relevo de las generaciones, el trabajo de la muerte que, irreversiblemente, separa a los hijos de sus padres, obligan al historiador posposi-tivista a recurrir a un modelo diferente de interpretación. El penúltimo párrafo de las *Tesis*, consagrado a la crítica de la causalidad histórica, indica la naturaleza de este nuevo modelo:

> El historicismo se contenta con establecer un nexo causal de diversos momentos históricos. Pero ningún hecho es ya histórico por

[97] *Ibid.*, I, 3, pág. 1.243.
[98] «Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos Interrumpidos I, op. cit.*, pág. 188.
[99] *Ibid*, pág. 188.

> ser causa. Llegará a serlo póstumamente a través de datos que muy bien pueden estar separados de él por milenios. El historiador que parte de ello, dejará de desgranar la sucesión de datos como un rosario entre sus dedos. Captará la constelación en la que con otra anterior muy determinada ha entrado en su propia época. Fundamenta así un concepto del presente como «tiempo-ahora» en el que se han metido esparciéndose astillas del mesiánico[100].

Observaremos que la crítica de Benjamin no se refiere al principio de causalidad en general, sino a su aplicación a la historia. Lo que Benjamin reprocha al historicismo, es que transponga a la historia el modelo de la causalidad mecánica, en el que la causa de un efecto debe ser inmediatamente anterior a éste (o al menos estar muy cerca de él) en la cadena temporal. Ahora bien, para Benjamin, el establecimiento de un vínculo de causalidad entre dos acontecimientos sucesivos no es creador en sí de inteligibilidad histórica. Ésta sólo puede proceder del encuentro entre un momento del pasado y un momento del presente, aquél mismo en el que se sitúa el historiador. El interés del historiador por tal o cual época, o tal o cual acontecimiento, traduce una especie de afinidad electiva entre dos momentos de la historia, afinidad vivida menos como un acuerdo privilegiado que como un choque, como la colisión repentina de dos entidades temporales que pueden, como dice Benjamin, verse separadas por milenios. De este encuentro nace un nuevo tipo de inteligibilidad histórica, basado no en un modelo *científico* del conocimiento, destinado a descubrir las *leyes* de los procesos históricos, sino en un modelo *hermenéutico*, que tiende hacia la *interpretación* de los acontecimientos, es decir, la ilustración de su *sentido*... Del «choque» entre estos acontecimientos no contiguos nace una figura de pensamiento nueva, en la que el presente fecunda al pasado y despierta el sentido olvidado o reprimido que lleva en su interior, mientras que el pasado recupera, en el corazón del presente, una actualidad nueva. Esta colisión del presente y del pasado funciona, en Benjamin, de acuerdo con el modelo de la *metáfora*, en el que el encuentro de dos significantes pertenecientes a campos semánticos diferentes hace nacer un tercer significante absolutamente nuevo. No se trata de subsumir el presente y el pasado en una categoría común, sino por el contrario de hacer aparecer de su conjunción una realidad nueva. Esta realidad se presenta, además, en Benjamin, en forma de una *imagen* (dialéctica), lo que confirma claramente el papel central que sigue desempeñando en él el modelo estético de la historia en el seno mismo de una crítica teológica y política de la Razón histórica. Esta articulación de los dos modelos es claramente perceptible en la quinta tesis de filosofía de la historia, consagrada precisamente a la crítica de la epistemología histórica:

[100] *Ibid.*, pág. 191.

> La verdadera imagen del pasado transcurre rápidamente. Al pasado sólo puede retenérsele en cuanto imagen que relampaguea, para nunca más ser vista, en el instante de su cognoscibilidad. «La verdad no se nos escapará»; esta frase, que procede de Gottfried Keller, designa el lugar preciso en que el materialismo histórico atraviesa la imagen del pasado que amenaza con desaparecer en todo presente que no se reconozca mentado en ella[101].

Lo nuevo aquí, y que la tesis siguiente destacará con fuerza, es que el presente a partir del cual se capta el pasado como en un relámpago es una instancia fundamentalmente política. Se trata, escribe Benjamin, de «adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro»[102]. Este peligro, precisa Benjamin, es el que «amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a los que la reciben. En ambos casos, es uno y el mismo: prestarse a ser instrumento de la clase dominante»[103]. Si recordamos que, para Benjamin, ese término designa los herederos de todos los vencedores, el instante de que se trata aquí es aquél en que los vencidos de la historia captan, en una iluminación repentina, que el sentido de su pasado les va a ser robado, es decir, que su tradición va a morir. Instante muy paradójico, ya que precisamente la revelación de esta amenaza mortal es lo que permite arrancar del dominio de la historia oficial la «chispa de esperanza» prisionera de tal o cual momento del pasado. Esta ambivalencia define el lugar en el que se encuentra el historiador, este «tiempo del hoy» que imanta y devuelve la vida a aspectos hasta entonces sacrificados del pasado; instancia de un presente a un tiempo político —ya que en nombre de las luchas de hoy asume la herencia de los vencidos de la historia— y teológico, en la medida en que estas chispas de esperanza ocultas en el fondo del pasado son al mismo tiempo «relámpagos del tiempo mesiánico».

El cuestionamiento de una concepción de la historia basada en la idea de continuidad temporal y regida por el principio de causalidad, supone una crítica radical de la ideología del progreso:

[101] *Ibid.*, pág. 180.
[102] *Ibid.*
[103] *Ibid.*

> Podemos considerar que uno de los objetivos metodológicos (de *La obra de los pasajes*) es hacer la demostración de un materialismo histórico que ha abolido la idea de progreso. Precisamente en este punto, el materialismo histórico tiene toda la razón del mundo al diferenciarse claramente de los hábitos de pensamiento burgués. Su categoría fundamental no es la de progreso, sino la de actualización[104].

Efectivamente, el historiador que, en el fulgor en el que aparece la imagen dialéctica, «la percibe [...] para hacer que [...] salte del curso homogéneo de la historia»[105], se verá necesariamente obligado a leer la historia como una serie de fracturas y de recomienzos. Esto no quiere decir únicamente que los significados históricos se revelen menos en la evolución que en la revolución, sino también, y quizá sobre todo, que incluso en los procesos evolutivos, en el «largo plazo», el historiador podrá iluminar la novedad absoluta de que es portador cada instante: «Cada etapa en el proceso de la dialéctica (y de la propia historia), aunque condicionada por todas las que la anteceden, constituye un giro radicalmente nuevo»[106]. Y la crítica de la ideología del progreso (no, por supuesto, del progreso en sí) se refiere tanto a la percepción del pasado como continuidad lineal como a la idea de un futuro totalmente determinado por el pasado, y por lo tanto previsible. En un primer momento, en nombre de un modelo estético de la historia se afirma, en *La obra de los pasajes*, el carácter fundamentalmente indeterminado del futuro:

> En toda verdadera obra de arte existe un punto en el que aquél que se hunde en ella está como acariciado por un soplo de viento fresco que anuncia la llegada de la mañana. El arte, que hemos considerado a menudo como desprovisto de toda relación con el progreso, puede servir para la verdadera definición de éste. El progreso no se sitúa en la continuidad del proceso temporal, sino en sus intermitencias, allá donde algo auténticamente nuevo se hace sentir por primera vez con la serenidad de una nueva mañana[107].

Está claro no obstante que aquí se alude a la idea histórica del Progreso, tal y como lo concebía la filosofía de la Ilustración, antes de dominar, en el siglo XIX, el pensamiento liberal por una parte, la dialéctica marxista por otra. Pero ante todo, lo que Benjamin denuncia como trágicamente inadaptado, es la utilización *política* de la idea de progreso en el combate de las fuerzas de izquierda contra el fascismo y el nazismo, primero en la Alemania de Weimar y, desde 1933, en las democracias occidentales. Las *Tesis de filosofía de la historia*, escritas en 1940, lo dirán claramente: la creencia ingenua en el carácter inevitable del progreso histórico da testimonio de un desconocimiento absoluto de la verdadera naturaleza de la historia (de la que el fascismo y el nazismo son mucho más conscientes): «No es *en absoluto* filosófico el asombro acerca de que las cosas que estamos viendo sean "todavía" posibles en el siglo XX»[108]. Esta visión no filosófica de la historia es precisamente, según Benjamin, la que subyace en la praxis política ingenua de los socialdemócratas (y quizá también, como la alusión de la décima tesis a los «políticos en los cuales los enemigos del fascismo habían puesto sus esperanzas, están por el suelo y corroboran su derrota traicionando su propia causa»[109] parece sugerir, la del comunismo estalinista en el momento del pacto germano-soviético); la fe en un proceso irreversible es lo que, a pesar de las apariencias, conduce necesariamente a la humanidad hacia el triunfo final del Bien. Esta creencia casi religiosa en el Progreso histórico está directamente heredada del ideal del cientificismo, tal y como lo había concebido el siglo XIX; lo que caracteriza efectivamente la ideología del Progreso es que se basa en el modelo del progreso técnico y que por lo tanto «reconoce únicamente los progresos en el dominio de la naturaleza, pero no quiere reconocer los retrocesos de la sociedad»[110]. Mas precisamente, implica tres postulados fundamentales que la realidad de la historia desmentirá cruelmente: el progreso es *el de la propia humanidad* (y no solamente de sus aptitudes y de sus conocimientos); el progreso es *indefinido* (corresponde a una perfectibilidad sin fin de la humanidad); es *irresistible* (recorre de forma autónoma un trayecto lineal o espiral)[111]. Está claro que cada uno de estos puntos queda refutado por el espectáculo mismo que ofrece Europa en el momento en que Benjamin escribe las *Tesis*. Lo que se cuestiona aquí, de forma todavía más original, es el modelo providencial de la historia, tal y como la Ilustración lo heredó de la teología cristiana, o más exactamente de su *teodicea*: como si

[104] *L.P.*, pág. 477.
[105] «Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos I*, *op. cit.*
[106] *L.P.*, pág. 492.
[107] *Ibid.*, pág. 492.

[108] «Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos I*, *op. cit.*, pág. 182.
[109] *Ibid.*, pág. 184.
[110] *Ibid.*, pág. 185.
[111] *Ibid.*, pág. 187.

fuera posible, en cada instante del tiempo, «medir la distancia entre un comienzo legendario y un fin legendario de la historia»[112].

La idea de Progreso implica efectivamente, en su fundamento teológico, que se pueda situar cada instante del tiempo, no sólo con respecto a un origen absoluto sino sobre todo con respecto a un punto final situado en el extremo del proceso histórico. Esta concepción del tiempo como entidad mensurable es básicamente *cuantitativa*, y contradice así el carácter ante todo *cualitativo* del tiempo religioso. Lo que Benjamin toma de la experiencia religiosa, es precisamente la enorme atención a la diferencia cualitativa del tiempo, a la unicidad incomparable de cada instante. Si existe un punto en el que la vigilancia política se articula más sobre la sensibilidad religiosa es precisamente éste, en el corazón de la percepción del tiempo. Por eso tiene tanta importancia esta nota de *La obra de los pasajes* que podría datar de 1937-1940, en la que Benjamin cita una frase del filósofo Hermann Lotze (del que se inspiró mucho en su crítica de la ideología del Progreso):

> Rechazo de la idea de Progreso en la visión religiosa de la historia: «La historia, a través de todos sus desarrollos, es incapaz de alcanzar un fin que no se sitúe en su propio plano; es inútil buscar en toda su longitud un progreso que ella no esté destinada a realizar, pero que deba reconocer en cada uno de sus puntos en el sentido de la altura»[113].

Para Benjamin, esta fórmula se aplica, de la misma forma, a la visión política de la historia: el cambio radical al que aspiran todas las utopías no puede ser, por su propia definición, el resultado de una evolución en la que se acumulen hechos, acontecimientos o situaciones históricas que, a pesar de su diversidad aparente, repiten cada día un número limitado de figuras. Eterno retorno de lo Mismo, que engendra en el observador decepcionado para siempre de la creencia consoladora en un final feliz de la historia una melancolía insondable. «La noción de Progreso —escribe Benjamin en *La obra de los pasajes*— debe basarse en la idea de catástrofe. El hecho de que las cosas "sigan funcionando" es una catástrofe. Ésta no designa lo que va a suceder, sino lo que ya está aquí como dice Strindberg (en *El camino de Damasco*): "El infierno no es lo que nos podría pasar, es nuestra vida presente"»[114].

---

112 *L.P.*, pág. 496 y ss.
113 *Ibíd.*, pág. 498.
114 *Ibíd.*, pág. 491.

No obstante, al mismo tiempo la conciencia de la unicidad cualitativa de cada instante abre, en el propio presente, posibilidades infinitas de renovación. Arrancar al segundo que pasa la carga explosiva que contiene, interrumpir el curso de las cosas, actualizar toda la esperanza del mundo —en la que creyeron en vano las generaciones pasadas, aquélla cuya realización posterga la utopía hasta el final mítico de los tiempos— en la invención instantánea de lo nuevo, tal es la «flaca fuerza mesiánica» que nos ha sido dada[115].

III

La crítica de la concepción positivista de la historia tiene como contrapartida, en Benjamin, la elaboración de una forma diferente de temporalidad histórica. «La representación de un progreso del género humano en la historia —escribe Benjamin en las *Tesis*— es inseparable de la representación de la prosecución de ésta a lo largo de un tiempo homogéneo y vacío. La crítica a la representación de dicha prosecución deberá constituir la base de la crítica a tal representación del progreso»[116]. La percepción del tiempo como una forma vacía en la que los acontecimientos de la vida psíquica se van alojando había sido cuestionada, desde principios de siglo, por Bergson, y a partir de premisas diferentes, por Husserl y luego por Heidegger en *Sein und Zeit*. Desformalización del tiempo que Franz Rosenzweig había emprendido, por su parte, en *La estrella de la Redención*, y cuyo sentido había resumido unos años más tarde en la fórmula siguiente: «Los hechos no acontecen en el tiempo; lo que acontece es el propio tiempo»[117]. En cuanto a Benjamin, aplica el principio de esta desformalización al análisis del tiempo histórico, mostrando que el pasado, el presente y el futuro no son segmentos sucesivos de una línea continua, sino que representan tres estados específicos de la conciencia histórica. No podemos pues seguir hablando, como hace el historicismo, de una «historia universal»; «ésta —escribe Benjamin— procede por adición. Moviliza a la masa innumerable de hechos del pasado para llenar el tiempo homogéneo y vacío»[118]. En realidad, el «hecho histórico» no

---

115 «Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos I*, *op. cit.*, pág. 178.
116 *Ibíd.*, pág. 187.
117 Rachel Rosenzweig, *Franz Rosenzweig. Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, III*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1984, pág. 149.
118 *G.S.*, I, 2, pág. 102.

existe como tal, ya que está construido por la escritura de la historia, como tampoco existe entre el pasado y el presente la relación temporal continua que postula el historicismo, pues «la relación de lo que ha sido con el "ahora" es dialéctica; no se trata de un proceso sino de una imagen; existe un salto»[119]. Efectivamente, el tiempo histórico sólo nace en la conciencia, no sólo del historiador, sino también en la de los actores de la historia, hasta que «una conjunción fulgurante se establece entre el pasado y el presente para formar una constelación: en ese momento existe una imagen»[120]. En otras palabras, el tiempo físico que percibimos espontáneamente como continuo e irreversible, no tiene en sí mismo un carácter histórico; *para que el tiempo aparezca como histórico, todo lo contrario, su desarrollo debe interrumpirse.* La historicidad del tiempo se revela cada vez que surge una nueva imagen dialéctica; ahora bien, éstas no pertenecen precisamente al orden del tiempo continuo, sino que por el contrario lo quiebran y, de esta forma, escapan de él. En este sentido, no es totalmente exacto decir que las imágenes dialécticas se constituyen en la *conciencia* (del historiador o de los actores de la historia), lo que implicaría que son el efecto de un trabajo voluntario de redescubrimiento del pasado, y que tienden a organizarse en secuencias significantes que dibujan poco a poco la trama narrativa del recuerdo. En la medida en que interrumpen la continuidad del tiempo interior, tienen que surgir de otro lugar, de este territorio invisible que Benjamin llama, siguiendo a Proust, la memoria involuntaria. En la misma época, en su estudio *Sobre algunos temas en Baudelaire*, había relacionado a Baudelaire con el inconsciente freudiano. Se trataba de entender los temas de la «vida anterior» y de las «correspondencias» como la condensación de imágenes que expresan la nostalgia de un estado original de felicidad «aurática», cuyo recuerdo se conserva en el fondo de la psique, protegido de los traumas de la vida moderna. Al mismo tiempo, estas imágenes —«fenómenos originales» de la conciencia histórica— nacen de un choque, de un traumatismo, del fulgor de un encuentro, como el encuentro de la desconocida del soneto «A une passante», donde la experiencia de lo efímero más irrevocable —dos miradas que se cruzan— arranca al poeta del orden temporal y lo transporta, como en un relámpago, hacia una especie de eternidad[121]. Esta experiencia paradójica representa muy exactamente la aparición, en la ruptura de la continuidad temporal, de la

[119] *L.P.*, pág. 478 y ss.

[120] *Ibíd.*, pág. 478.

[121] «Sobre algunos temas en Baudelaire», en *Poesía y capitalismo*, *op. cit.*, pág. 139.

BAUDELAIRE

A una transeúnte

La calle ensordecedora aullaba a mi alrededor.
Larga, delgada, de luto riguroso, majestuoso dolor,
pasó una mujer, con una mano fastuosa
que levantaba, balanceándose, el festón y el dobladillo;

ágil y noble, con su pierna de estatua.
Yo bebía, crispado como un extravagante,
en su ojo, cielo lívido en el que germina el huracán,
la dulzura que fascina y el placer que mata.

Un relámpago... ¡y la noche! — Fugitiva belleza
cuya mirada me hizo renacer de repente,
¿Ya sólo te veré en la eternidad?

Allí, muy lejos de aquí, demasiado tarde, *nunca* quizá
pues ignoro hacia dónde huyes, y tú no sabes a dónde me encamino,
te hubiera amado, ¡y tú lo sabías!

auténtica conciencia histórica. Lo que aparece en esta disyunción del tiempo pertenece, como en el poema de Baudelaire, al orden de la revelación: descubrimiento simultáneo de una afinidad electiva entre el presente y el pasado y de su alteridad irreductible. Como en el encuentro con la desconocida, la eternidad entrevista se desvanece inmediatamente; la imagen del pasado huye como un soplo y sólo se nos da en el relámpago de una imagen.

En el fulgor de esta imagen, el tiempo histórico surge en el momento mismo en que queda abolido el tiempo físico: tal es, en Benjamin, el secreto de la *actualización* del tiempo. La imagen dialéctica, nacida en la iluminación del instante presente, reúne como en un foco un momento del pasado y un momento del futuro. El *nunc stans* del «tiempo de hoy» disloca la cronología, no anulando la diferencia temporal, sino haciendo el pasado y el futuro coextensivos del presente. La experiencia del tiempo histórico en Benjamin se acerca mucho a la que Rosenzweig evoca en *La estrella de la Redención*; también aquí se trata de un pasado que no deja de pasar, de un presente que se renueva en cada instante y de un futuro que siempre está aconteciendo. Las *Tesis de filosofía de la historia* están consagradas, en gran parte, a la descripción de las diferentes representaciones históricas del «tiempo del hoy». Quizá no hemos observado todavía que en las *Tesis* la propia forma del discurso descansa en su totalidad en el modelo gramatical de la *actualización* y en particular en el uso sistemático de las formas verbales del presente durativo y de todo tipo de indicadores de la permanencia y de la contemporaneidad; la tercera tesis, por ejemplo, evoca la Redención en presente: («sólo a la humanidad redimida *le cabe* por completo en suerte su pasado»). La Redención es cotidiana, como el «sol *que se levanta* en el cielo de la historia» (Tesis IV). De la misma forma, «en toda época ha de intentarse arrancar la tradición al respectivo conformismo que *está a punto* de subyugarla»; porque «el Mesías no *viene* únicamente como redentor, viene como vencedor del Anticristo». A la inversa, ya que el presente es el punto donde se juega la suerte de la historia, la amenaza del eterno retorno de lo Mismo también es permanente: «tampoco los muertos están seguros ante el enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer» (Tesis VI).

El ejemplo más notable es sin duda el del Ángel de la Historia evocado en la novena tesis. Porque el recurso sistemático a todas las modalidades del presente durativo no sólo sirve, como en los ejemplos anteriores, para traducir el tema de la actualización del tiempo en la forma misma del discurso. Lo que estructura este texto es por el contrario una tensión permanente entre la escena descrita (el *enunciado*) y

WALTER BENJAMIN

Sobre el concepto de historia

IX

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviera a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y éste deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irreteniblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso.

la realización lingüística de la descripción (la *enunciación*). La acuarela de Paul Klee en la que se inspira el texto representa, dice Benjamin, un ángel con las alas extendidas en las que un huracán se ha enredado tan violentamente que «ya no puede cerrarlas» y «le empuja irreteniblemente hacia el futuro al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo». Esta escena, que Benjamin interpreta como una alegoría, remite en su opinión al significado siguiente: se trata del Ángel de la Historia arrastrado hacia el futuro a su pesar (mientras que su rostro se vuelve hacia el pasado); en cuanto al huracán, «es lo que nosotros llamamos progreso». La escena representa pues un movimiento violento, irresistible, que Benjamin descifra como la imagen de la humanidad arrastrada a su pesar hacia un futuro que le horroriza. Está claro que Benjamin expresa aquí (y por última vez) su rechazo radical de la ideología del progreso. A la inversa, el Ángel «bien quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado»: imagen de la interrupción mesiánica de la historia en el instante presente que, en cada ocasión, podría engendrar algo nuevo. Es precisamente esta esperanza de renovación lo que niega la visión del Ángel. Mientras que, en su enunciado, el texto denuncia la idea del progreso como una ilusión, la enunciación, es decir, la realización subjetiva de las formas lingüísticas de la descripción, destruye desde el interior la idea misma del presente como fuente permanente de creación de algo nuevo. Porque el presente gramatical que aquí encontramos por todas partes no tiene más objeto que congelar el movimiento, inmovilizar al Ángel, no en la perfección de un instante que se sustrae al tiempo, sino por el contrario en la petrificación de un horror sin recurso. Como en el libro sobre el drama barroco, la alegoría aparece aquí como una mortificación de las apariencias; emblema del terror, el Ángel ha sido captado para la eternidad en un gesto de horror: «sus ojos *están* desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas». Este presente está en el extremo opuesto del de la renovación y la invención; es el presente de la repetición, de la maldición, de la glaciación sin salida. Encarnación alegórica del otro rostro del presente, de esta catástrofe siempre recomenzada en la que el tiempo se hunde cuando deja de producir algo nuevo, el Ángel representa el aspecto lúgubre de toda re-presentación: «una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina».

Si bien es cierto que el huracán maléfico que sopla desde los orígenes del tiempo va empujando al Ángel hacia un futuro que le causa espanto, ya no se trata de un episodio ya pasado de la historia mística de la humanidad; como en el aforismo de Kafka según el cual Adán y

Eva siguen siendo cada día expulsados del Paraíso[122], el Ángel de la Historia está preso de una catástrofe eterna, de una perversión irremediable del tiempo, está condenado a la repetición infinita de la misma tragedia: «pero desde el paraíso *sopla* un huracán, [...] que *le empuja* irreteniblemente hacia el futuro al cual *da* la espalda, mientras que los montones de ruinas *crecen* ante él basta el cielo».

Melancolía sin retorno de la mirada histórica, que Benjamin recupera en el nihilismo de Nietzsche para quien «no puede suceder nada nuevo»[123], o en la fórmula de Blanqui en *L'Éternité par les astres*, «Es algo nuevo siempre viejo, es algo viejo siempre nuevo»[124], pero ante todo en el *spleen* baudelairiano: «Se trata de una sola y misma noche aquélla en la que el pájaro de Minerva alza el vuelo en Hegel y en la que, en Baudelaire, el Eros sueña, ante las antorchas apagadas y el lecho desierto, con pasados abrazos»[125]. ¿Presente como reunión sincrónica de una misma «intriga del Ser» (para retomar una noción de Emmanuel Levinas), en la que aparece sin cesar la misma síntesis original, o presente que se hace cargo una y otra vez de las penas y las esperanzas de los hombres que nos precedieron? Entre estas dos modalidades de la actualización del tiempo —comprendidas una y otra en la experiencia del presente— la diferencia es, para Benjamin, de naturaleza *ética*. El historiador, como actor de la historia, no puede arrancar al instante la chispa mesiánica que contiene salvo cuando está inspirado por una preocupación diferente de la (evidentemente indispensable) del conocimiento puro: la de su responsabilidad respecto al pasado y al futuro que están a su cargo.

[122] Franz Kafka, *Preparativos de boda en el campo*, *Obras Completas*, vol. III, Barcelona, Seix Barral, 1987.
[123] *L.P.*, pág. 351.
[124] *Ibíd.*, pág. 378.
[125] *Ibíd.*, pág. 362.

IV

El «tiempo de hoy» polariza una doble relación del presente, con el pasado y con el futuro. No obstante, en Benjamin, estas dos relaciones no son simétricas; «la cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra» que evoca la segunda tesis remite al aspecto más fundamental del «tiempo de hoy», aquél en el que el presente se vive como una reactualización permanente del pasado, como la tentativa siempre reiterada de devolver la vida a lo que, en otro tiempo, fue despreciado o sacrificado. Este movimiento primero de la conciencia histórica arrastra con él, no como su consecuencia sino más bien como su realización, la tensión utópica hacia el futuro, o más exactamente, la anticipación de la utopía en el seno mismo del presente. Es que en realidad, las esperanzas perdidas de las generaciones son el terreno sobre el que estamos construyendo nuestros propios sueños. En Benjamin, la utopía es una función de la memoria. «El visionario —dice una nota de *La obra de los pasajes*— vuelve la espalda al futuro: entre las brumas del pasado que se van hundiendo lentamente en la noche de los tiempos entrevé el rostro»[126]. Esta relación utópica con el pasado, en su última filosofía de la historia, se llamará la *rememoración* (*Eingedenken*). Categoría central del «tiempo de hoy», la rememoración se diferencia de la memoria involuntaria porque es un acto de la conciencia; esta diferencia con la aparición del recuerdo en Bergson y en Proust confirma el paso, en la teoría del tiempo histórico de Benjamin, desde un modelo estético a un modelo político y teológico. Por oposición a la memoria voluntaria, la rememoración no se contenta con *evocar* un momento del pasado, sino que trata por el contrario de *transformarlo*: «Lo que la ciencia ha "comprobado", la rememoración lo puede modificar. Puede terminar lo que había quedado inacabado (la felicidad) y transformar lo que había sido acabado (el sufrimiento) en algo inacabado»[127]; es el instrumento de la eficacia retroactiva del presente sobre el pasado; gracias a ella, el tiempo histórico deja de aparecer como irreversible. Que la ley del tiempo histórico se enfrente al tiempo físico es algo que, dice Benjamin, «corresponde a la teología»[128]. Así podemos entender que el término de «teología» designe para Benjamin la particularidad misma del tiempo histórico como «tiempo del hoy», es decir, como tiempo en el que la actividad humana puede intervenir para cambiar retrospectivamente su significado.

[126] *G.S.*, I, 3, pág. 1.245.
[127] *L.P.*, pág. 489.
[128] *Ibid.*

La dimensión «teológica» de la temporalidad histórica no se refiere en modo alguno a la presencia en ella de una modalidad cualquiera de irracionalidad; simplemente pone de manifiesto que Benjamin concibe el tiempo histórico como una experiencia interior, como un acontecimiento de la psique. Por esta razón, Benjamin puede escribir que «en la rememoración tenemos una experiencia que nos impide comprender la historia de forma fundamentalmente ateológica, como tampoco debemos tratar de escribirla con ayuda de categorías inmediatamente teológicas»[129]. Esta concepción del tiempo histórico que, por una parte, está en el extremo opuesto de la creencia («inmediatamente teológica») en una historia que progresa inevitablemente hacia la Salvación final, pero que por otra parte toma de la teología judía la idea de que el tiempo de la historia no es irreversible y que el después puede modificar el antes, es precisamente la que Benjamin expone en la última de sus *Tesis de filosofía de la historia:*

> Seguro que los adivinos, que le preguntaban al tiempo lo que ocultaba en su regazo, no experimentaron que fuese homogéneo y vacío. Quien tenga esto presente, quizás llegue a comprender cómo se experimentaba el tiempo pasado en la conmemoración: a saber, conmemorándolo. Se sabe que a los judíos les estaba prohibido escrutar el futuro. En cambio la Torá y la plegaria les instruyen en la conmemoración. Esto desencantaba el futuro, al cual sucumben los que buscan información en los adivinos. Pero no por eso se convertía el futuro para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío. Ya que cada segundo era en él la pequeña puerta por la que podía entrar en Mesías[130].

Si reducimos este texto casi aforístico a sus líneas de fuerza esenciales, podremos comprobar que enfrenta tres visiones del tiempo histórico: desde el punto de vista epistemológico, se trata del determinismo, de la creencia en el destino, y de la concepción de un tiempo «abierto». Desde el punto de vista de la historia de las culturas, estas tres visiones son (desde la lógica del texto de Benjamin), las del racionalismo moderno, las religiones de la Antigüedad pagana y el mesianismo judío. Al tiempo neutro y acumulativo de las filosofías modernas de la historia, calcado sobre el modelo del tiempo físico como vector de una sucesión de fenómenos predecibles (ya que el conocimiento de las con-

[129] *Ibid.*
[130] «Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos I, op. cit.*, pág. 191.

diciones que reinan en un momento dado de la cadena temporal permite calcular anticipadamente la naturaleza de las condiciones que reinarán en un momento posterior), las prácticas mágicas de las religiones arcaicas, como también la vida religiosa de los judíos, oponen la experiencia de un tiempo infinitamente modulado en el que las estaciones y los meses, los días de la semana, las horas del día y hasta la constelación particular de cada instante que pasa tienen cada uno su calidad propia y su significado específico. La percepción del tiempo en la tradición judía está pues mucho más cerca de la de las culturas llamadas arcaicas que de la que, desde la Ilustración, subyace en la visión moderna de la historia. Desde este punto de vista, la forma en que la práctica judía de la rememoración remite al pasado es similar a la que utilizan las antiguas técnicas de adivinación para referirse al futuro: se trata, en uno y otro caso, de una *actualización* de los tiempos lejanos en la experiencia del presente. En su ensayo *Sobre la facultad mimética* (1933), Benjamin había explicado las prácticas mágicas como aplicación de una visión simbólica del cosmos, percibido como un *texto* en el que se trataba de descifrar las analogías secretas. En el caso de la adivinación, era importante descodificar ante todo, en función de un código bien preciso, los signos que, en una situación dada, anuncian una situación de futuro. De la misma forma, la rememoración descifra en el presente las huellas que ha dejado en él el pasado; porque «la historia es similar a un texto en el que el pasado ha depositado imágenes como sobre una placa sensible a la luz. Sólo el futuro dispone de reactivos lo bastante poderosos como para hacer aparecer esta imagen en todos sus detalles»[131].

Al margen de esta referencia común a la experiencia de la actualización del tiempo, existe, entre la adivinación y la rememoración, una diferencia fundamental. La primera postula efectivamente la existencia de un vínculo *necesario* entre el pasado y el futuro: necesidad que no es la de la causalidad, es decir, del determinismo, sino la de la analogía, es decir, el *destino*. Si el presente contiene en su interior la imagen verdadera del futuro, no es porque el hoy sea la causa de lo que mañana será efecto, sino porque las fuerzas secretamente agrupadas en la constelación presente son la prefiguración virtual de las que se manifestarán en tal o cual constelación futura. Lo que une el presente al futuro es un proceso de tránsito desde el poder al acto, basado en el principio de una entidad de estructura entre los diferentes momen-

131 *G.S.*, I, 3, pág. 1.238.

tos del tiempo. Lo que mañana será sólo es la explicación de lo que ya se encuentra, invisible para el profano, en el orden de las cosas de hoy. Por eso lo que *debe* producirse tiene un carácter inevitable; necesidad no externa, como la que expresa la causalidad, sino *interna* que explica que nada se pueda enfrentar con el destino.

La relación que la rememoración establece entre el presente y el pasado no tiene de nada de necesario; todo lo contrario, establece entre dos momentos del tiempo un vínculo que, sin ella, no aparecería y que, a decir verdad, no existe fuera de ella. Entre los dos instantes que une la rememoración no hay ni relación causal ni relación de analogía; la actividad entre ellos no viene dada, se elige, o más bien se crea libremente. El presente aquí elige su propio pasado, crea su propia historia. Lo que guía en este caso la relación con el pasado, es la voluntad de salvarlo, de arrancarlo del olvido o de la esclerosis. Y a la inversa, también el deseo de unir el presente a una tradición, de hacer revivir en él las esperanzas abortadas de las generaciones pasadas. Este encuentro siempre reanudado de la memoria con la utopía caracteriza, según Benjamin, la experiencia religiosa judía, tal y como se forma y se expresa en el estudio de la Torá y en la práctica de la oración. El verdadero visionario, había escrito Benjamin, es el que «vuelve la espalda al futuro». En otra nota de *La obra de los pasajes*, había destacado «la importancia de la noción de retorno (*Umkehr*) para la filosofía de la historia y para la política», añadiendo que «el juicio final es un presente que se vuelve hacia atrás»[132]. Porque está guiada por el deseo de «inclinarse sobre el desastre, vendar las heridas y resucitar a los muertos»[133], la rememoración, «en la que debemos ver —escribe Benjamin— la quintaesencia de la concepción teológica de la historia en los judíos»[134], sólo se puede entender como una categoría de la ética.

En el interior de una misma percepción cualitativa y diferencial del tiempo, radicalmente ajena a la idea que se hace de ella la racionalidad historicista, tradición judía y pensamiento mágico se enfrentan, como se enfrentan libertad y fatalidad, responsabilidad y destino. Y sin embargo, con relación a la concepción moderna del tiempo histórico, la visión del futuro que implica el fatalismo antiguo parece menos paradójica que la visión del pasado que subyace en la idea de rememoración. Que el futuro esté predeterminado por la ley del destino o por la necesidad inmanente del proceso histórico, en ambos casos aparece

132 *Ibíd.*, I, 3, pág. 1.232.
133 *Ibíd.*, I, 2, pág. 697.
134 *Ibíd.*, I, 3, pág. 1.252.

como esencialmente *predecible*. La teoría marxista del «sentido de la historia» no es más racional (o menos irracional) que la antigua creencia en el carácter inevitable de los acontecimientos venideros. Pretender que el pasado pueda ser modificado por el presente es algo que choca profundamente con la confianza de los modernos en el carácter irreversible del tiempo histórico. Lo que cuestiona la idea de la rememoración es el fundamento mismo de la conciencia histórica moderna, a saber que los fallos de la historia son inapelables: al igual que el proceso biológico de la selección natural, la evolución de la humanidad se mide, de generación en generación, por la desaparición de los vencidos y la supervivencia de los vencedores. Benjamin propone la visión de una historia en la que no se sacrifica nada, nada se pierde para siempre. Si cada momento del pasado se puede reactualizar, desarrollar de nuevo en condiciones diferentes, en un nuevo escenario, no hay nada en la historia de los hombres que sea irreparable. De la misma forma tampoco hay nada inevitable en el futuro. Una misma temporalidad fundamentalmente *aleatoria*, es decir, suficientemente independiente de los principios de continuidad y de causalidad, puede permitir, en cada instante, la *corrección de los errores* del pasado y, al mismo tiempo, la aparición siempre imprevisible de un número, si no ilimitado al menos incalculable de nuevos *posibles*. Se trata de dos formas íntimamente solidarias de un mismo fenómeno de actualización del tiempo: revivir del pasado a la luz del presente está tan cargado de potencial utópico como la esperanza en la aparición de lo nuevo. Es más: en este cambio, en esta transformación revolucionaria del pasado se manifiesta, de forma privilegiada, la aparición de lo nuevo. En este sentido, como había destacado Gershom Scholem, vemos en Benjamin, como en la mística judía, una proyección de la utopía hacia el presente. El mesianismo ya no se concibe como la espera de una apoteosis que se reproduce al término de un tiempo lineal y continuo, sino como la posibilidad, que se nos da a cada momento del tiempo, de que acontezca lo nuevo: para los judíos, «cada segundo era la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías».

Encontramos pues en Benjamin una doble determinación de la utopía como función de la experiencia del presente, es decir, de lo que, en la terminología de las *Tesis*, se llama Redención. Este término designa por una parte la idea de una humanidad que ha reconquistado totalmente su pasado: cada instante del pasado es objeto de una «cita en el orden del día» en cada instante del presente (Tesis III). En una nota preparatoria de las *Tesis*, Benjamin utiliza otra metáfora, esta vez tomada del culto hebraico tal y como lo describe la Biblia: «La

lámpara eterna es una imagen de la auténtica existencia histórica. Cita el pasado —la llama que se encendió en otros tiempos— de forma perpetua alimentándola con combustible siempre nuevo»[135]. En este sentido, «el mundo mesiánico es un mundo de actualidad total e integral»[136]. Por otra parte, la Redención designa también una forma de vivir el futuro en el seno mismo del presente: «En la representación de la felicidad —dice la segunda tesis— vibra inalienablemente la de Redención.» Efectivamente, la idea de la felicidad futura se ajusta, por contraste, a la experiencia de nuestros fracasos presentes. Si para Benjamin la idea de la felicidad remite a la de Redención, es en la medida exacta en que este término (*Er-lösung*) debe comprenderse como el *desenlace* de las aporías del presente.

[135] *Ibid.*, I, 3, pág. 1.245.
[136] *Ibid.*, pág. 1.239.

TERCERA PARTE

Gershom Scholem
La historia secreta

Capítulo 7

Las aporías del mesianismo

I

Para Gershom Scholem, la guerra de 1914-1918 representa un elemento fundamental que, en gran medida, decidiría la orientación futura de su vida. En particular, los veinte meses que pasó en Berna en compañía de Benjamin fueron decisivos para su formación intelectual. Efectivamente, Scholem sabía, desde su primera adolescencia, que iba a consagrar su vida al estudio del judaísmo[1], y desde este punto de vista, fue él más bien quien desempeñó el papel de iniciador con respecto a Benjamin. Fue Benjamin, no obstante, quien ofreció a Scholem las referencias conceptuales que formarían más tarde el horizonte filosófico de sus investigaciones históricas: sus discusiones sobre Kant y Goethe, sobre Hölderlin y los románticos alemanes, su lectura crítica de la *Lógica del conocimiento puro* de Hermann Cohen, sus charlas sobre Nietzsche, sobre Rilke, sobre la pintura expresionista, el interés de Benjamin por los sueños, las fantasías, así como por los orígenes premíticos del conocimiento, manifiestan un cuestionamiento radical del racionalismo del siglo XIX. Asimismo, la utilización filosófica por parte de Benjamin de nociones teológicas como Creación, Revelación, Redención, su lectura de textos bíblicos como portadores de una forma de inteligibilidad específica, la importancia que concedía a

[1] *Gershom Scholem, Briefe an Werner Kraft*, Hrsg. von Werner Kraft, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1986, pág. 23 y ss.

los conceptos de doctrina (*Lehre*) y de tradición, marcarán para siempre la trayectoria intelectual de Scholem.

En un texto autobiográfico fechado en 1937, Scholem relata cómo, alrededor del año 1918, decidió abandonar las matemáticas para consagrarse al estudio de la mística judía[2] lo que, desde el comienzo, le había fascinado en la Cábala, no era la inmersión en un universo irracional, sino el descubrimiento intuitivo de *una racionalidad diferente*. La lectura de la obra de Franz Joseph Molitor, *Philosophie der Geschichte oder Ueber die Tradition* (1857), le había revelado, tras la apariencia aristotélica del judaísmo de Maimónides, o tras la fachada neokantiana de Hermann Cohen, la presencia de un cuerpo de doctrina específico, de una visión del mundo a un tiempo sistemática y absolutamente original. Lo que se había fijado como objetivo (con respecto a la situación que reinaba entonces en los estudios judíos, en esta ambición juvenil había tanta ingenuidad como desmesura) era reconstituir la metafísica del judaísmo. El libro de Molitor le había mostrado que la visión cabalista del mundo no se reducía a la idea abstracta del monoteísmo, sino que también evidenciaba profundas afinidades con el mundo del mito y del panteísmo. Evidentemente, la Cábala, tal y como la presentaba Molitor, no se podía reducir simplemente a una resurgencia del mito o del panteísmo. Lo que presentía el joven Scholem era que la auténtica metafísica del judaísmo, tal y como se expresaba en su tradición mística, debía situarse más allá de la posición entre panteísmo y monoteísmo, entre mito y razón. «Para mí no se trataba —escribe Scholem— de rechazar el panteísmo y el mito, sino de elevarlos a un orden superior», y añade: «Este orden superior, quizá deformado en su expresión, es lo que presentía en la Cábala»[3].

No obstante, a partir de este momento, Scholem comprende que es imposible abordar directamente la metafísica de la Cábala, pues se presenta, en sus textos fundadores, a través de la mediación de una red de símbolos que la ocultan al tiempo que la desvelan, y que hay que descifrar antes de nada. Trabajo hermenéutico, pero también y en primer lugar, labor filológica, pues tras haber descubierto los textos, deberá reconstruirlos científicamente. Así pues, dice Scholem, antes de descubrir la filosofía de la Cábala, hay que «atravesar el muro de la historicidad». Porque «la propia montaña, el corpus de las cosas, no

[2] «Carta abierta a Gershom Scholem» (29 de octubre de 1937), publicada en David Biale, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*, Cambridge, Mass./Londres, Harvard University Press, 1979, pág. 215 y ss.

[3] *Ibid.*

necesita una clave. Sólo hay que superar la muralla de niebla que la rodea (es decir, la historia)»[4]. Al mismo tiempo, Scholem es consciente de la paradoja inmanente en todo estudio histórico de una tradición mística: esta última, que permite ofrecer un acceso directo a lo absoluto, sólo puede verse traicionada por la explicación histórica que, al extenderla en el tiempo, la relativiza. Toda la originalidad (y sin duda la grandeza) de la posición de Scholem procede de su negativa a resolver la paradoja negando uno de sus términos: nunca pensó que se pudiera (como hace la ortodoxia judía) hacer abstracción de la dimensión histórica de los textos místicos para buscar de entrada su sentido metafísico; tampoco aceptó los postulados de la escuela positivista, para la que no hay, más allá de su inscripción en la historia, una «verdad» de la mística. «Inmerso en esta paradoja —escribe Scholem como conclusión a su texto de 1937— vive mi trabajo, hoy como en el primer día»[5].

Este mismo texto deja entender cómo esta paradoja epistemológica —sin que se anule la tensión que la constituye— puede abrir un espacio en el que se desvelaría la verdad de los fenómenos místicos. Para ello los dos polos del acto de intelección —el pensamiento histórico y su objeto— deben desplazarse imperceptiblemente hasta el instante fulgurante en que, podríamos decir, entran en fase. Por una parte, el sentido oculto en el fondo del texto místico debe, en cierta forma, hablar al historiador incluso antes de que lo haya descifrado efectivamente. A esta «interpelación desde la cima de la montaña», en fórmula de Scholem, responde, en el propio historiador, la búsqueda, no de encadenamientos históricos continuos, que crearían la ilusión de una evolución, sino por el contrario de fallas, de rupturas del proceso histórico. Al entrever «los más discretos, los más ínfimos desplazamientos de la historia» el historiador podrá «cruzar la muralla de niebla»[6] y hacer surgir la verdad que lleva consigo el discurso místico.

Entre la multitud de temas de la mística judía que ha estudiado Scholem, el del mesianismo es uno de los que aparecieron más tardíamente en su obra. Sus primeros estudios sobre el movimiento sabatiano se publican en hebreo en 1944 y 1946, su obra monumental sobre Sabbatai Zevi, en 1957. Es verdad que el ensayo sobre *L'Idée de Rédemption dans la Kabbale* se había publicado en una primera versión en 1941. Su gran estudio de síntesis, *Pour comprendre le messianisme juif* no se pu-

[4] *Ibid.*, pág. 215 y ss.

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.*, pág. 215 y ss.

blicará hasta 1958. Y sin embargo, es evidente que el problema del mesianismo había empezado a preocuparle muy pronto, en cualquier caso a partir de 1923, fecha de su llegada a Palestina. Para dar cuenta de la aparición relativamente tardía de este tema, sin embargo central, en su obra, quizá habría que recurrir (más allá de las contingencias puramente biográficas) a una hipótesis más esencial: *para Scholem, la idea mesiánica está íntimamente ligada a la experiencia del fracaso*. Es algo que hay que entender en un doble sentido, que remite a un tiempo a la génesis de la idea mesiánica y a su estructura. Para Scholem, el mesianismo nace siempre de una frustración histórica, aparece, en la conciencia colectiva, como la reparación de una pérdida, como una promesa utópica destinada a compensar las desgracias actuales. Desde los orígenes, las visiones escatológicas de los profetas de Israel aparecen con un fondo de catástrofes nacionales: Isaías profetiza con el horizonte de la destrucción del reino de Israel por los asirios, Jeremías y Ezequiel a partir de la caída del reino de Judá y el exilio babilónico. Más tarde, la escatología talmúdica responderá a la destrucción del segundo templo por los romanos y a la dispersión de los judíos. De la misma forma, según Scholem, la cábala de Safed, y en particular el gran mítico luriánico del Exilio y de la Redención, aparecen en el siglo XVII como respuesta a la catástrofe histórica que constituyó la expulsión de los judíos de España en 1492[7]. Es el mismo esquema que Scholem aplica para explicar el nacimiento y la difusión fulgurante del sabatianismo en el siglo XVII. Podemos preguntarnos si la pasión intelectual con la que Scholem se consagró, a partir de los años 1944-1945, al estudio sistemático del mesianismo judío no constituyó por su parte una respuesta secreta a una constelación histórica percibida por él como doblemente desesperante: al traumatismo del exterminio de los judíos durante la Segunda Guerra Mundial se sumaba la sensación de que el sionismo, en su fase de realización política, había traicionado las esperanzas utópicas en cuyo nombre apareció.

Esta degradación de una mística en una política era para él signo de una contradicción inherente a la esencia misma del mesianismo. Este último es, en lo más profundo de sí mismo, *aspiración a lo imposible*. En el mesianismo judío hay una exigencia de absoluto que ninguna realidad histórica podrá satisfacer jamás. Sin embargo, al mismo tiempo la Redención final a la que tiende sólo es auténtica con la condición de que tenga lugar bien a la vista, en el escenario de la historia, transfor-

[7] Esta tesis ha sido recientemente cuestionada por Moshe Idel en su libro *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1988, págs. 264-267.

mando radicalmente la realidad del propio mundo. La idea judía de mesianismo es, en su esencia misma, una *aporía*: el mesianismo sólo se puede afirmar realizándose, pero en cuanto se realiza se niega a sí mismo. Se caracteriza así por un aspecto trágico: la tensión mesiánica del pueblo judío siempre lo ha hecho vivir a la espera de un cambio radical de la vida en la tierra que, cada vez que parecía anunciarse, enseguida resultaba ser ilusorio. Encontramos así en la mística judía una tensión permanente contra la tentación de la impaciencia, contra la intervención prematura en el desarrollo de la historia. Encontramos también, en la conciencia religiosa judía, una experiencia del tiempo muy singular: el tiempo se percibe, en su naturaleza misma, en la modalidad de la *espera*; ni goce pagano del instante presente, ni evasión espiritual hacia un más allá del tiempo, sino aspiración siempre renovada a la aparición, en el seno mismo del tiempo, de lo absolutamente nuevo, que se concibe como si pudiera acontecer en cualquier momento: la Redención siempre es inminente, pero si tuviera lugar sería inmediatamente cuestionada, precisamente en nombre de la exigencia de absoluto que pretende hacer realidad. Esta espera permanente de un fin siempre esperado y siempre postergado, es lo que Scholem llama «la vida en suspensión»[8]. «Es lo que hace la grandeza del mesianismo al mismo tiempo que su debilidad constitutiva. Lo que llamamos la "existencia" judía implica una tensión que nunca se afloja, que nunca se resuelve»[9]. Esta exigencia de absoluto es lo que impide al pueblo judío participar en la historia para trabajar directamente por la realización de la utopía que lleva en su seno. Por otra parte —y aquí estamos en el centro de la aporía del mesianismo— quizá esta distancia con respecto a la historia es lo que garantiza al pueblo judío su perennidad. La cuestión que Scholem se plantea es saber si el precio pagado por esta perennidad —la impotencia histórica, la vulnerabilidad absoluta ante la persecución— no es, en sí mismo, un precio desmesurado. Esta cuestión, que concluye el estudio sobre el mesianismo judío publicado en 1957, remite por supuesto a la aniquilación del judaísmo europeo durante la Segunda Guerra Mundial. Podemos preguntarnos, efectivamente, si el exterminio masivo de los judíos no condena sin paliativos la visión de la historia que predomina, durante cerca de dos mil años, en el judaísmo religioso, y según la cual la fidelidad de las promesas divinas obligaba a los judíos a esperar pasivamente la llegada de los tiempos mesiánicos, aunque sea a cambio del martirio. Es la

[8] *M.J.*, pág. 66.
[9] *Ibid.*

misma cuestión que plantea el sionismo, a la que parece responder aquí Scholem. Rompiendo con la resignación que preconiza la tradición religiosa, el sionismo había llamado a las masas judías a hacerse cargo de su destino y a actuar en la historia para conquistar por ellas mismas su liberación colectiva. No obstante, Scholem destaca de entrada que el sionismo es en sí mismo el heredero del mesianismo judío, pues asume —efectivamente en forma secularizada— uno de sus aspectos más centrales, a saber, la utopía formulada por los profetas bíblicos de la «vuelta de los exiliados» y de la restauración de la soberanía nacional. En este sentido, el sionismo es para Scholem auténticamente fiel al espíritu del mesianismo. Porque «el precepto de la necesaria pasividad histórica que traduce una tendencia muy antigua del judaísmo ortodoxo [...] no es en absoluto compatible con los impulsos del mesianismo y representa en realidad su perversión»[10]. Al mismo tiempo, el sionismo tampoco puede escapar a la aporía constitutiva del mesianismo. Efectivamente, Scholem marca la diferencia entre los «armónicos mesiánicos» del sionismo que subyace en la realidad de la historia profana y el sionismo metahistórico invocado por la tradición religiosa[11]. Estos armónicos están suficientemente presentes en el sionismo para exponerlo a su vez al dilema inscrito en la naturaleza misma del mesianismo: o participar, como todas las «naciones de la Tierra», en el gran juego de la historia, para hacer realidad las aspiraciones nacionales del pueblo judío, con el riesgo de sacrificar su vocación religiosa de «guardián de lo absoluto», con el riesgo también de caer en el ciclo de la vida y la muerte común a todas las naciones, o bien —pues los horrores recientes denuncian como ilusoria la retirada hacia la metahistoria— asumir el riesgo de una explosión incontrolada de fervor escatológico, traducir la utopía religiosa como activismo mesiánico, y vivir como si hubiera llegado el fin de los tiempos. Para Scholem, estos dos riesgos aparecen como complementarios; el proceso de secularización del judaísmo emprendido por el sionismo —y este proceso es inevitable cuando se trata para el pueblo judío de entrar activamente en la historia— implica a un tiempo el peligro de una asimilación total a la lógica de lo político, en la que los judíos podrían perder irremediablemente el sentido de su vocación religiosa, es decir ética y universal y, por reacción a este empobrecimiento espiritual, la

[10] Gershom Scholem, *Fidélité et Utopie. Essais sur le judaïsme contemporain*, trad. al francés de Marguerite Delmotte y Bernard Dupuy. Prefacio, notas y bibliografía de Bernard Dupuy, París, Calmann-Lévy, 1978, pág. 257 y ss.

[11] *M.J.*, pág 66.

tentación inversa, la de un desencadenamiento compensatorio de aspiraciones mesiánicas anárquicas.

Este carácter fundamentalmente aporético del mesianismo, para el que la Redención debe manifestarse visiblemente, en la concreción de la historia, pero para el que, al mismo tiempo, ninguna tentativa mesiánica real estará jamás a la altura de sus aspiraciones, lo podemos encontrar, en formas diferentes cada vez, en cada uno de los tres grandes temas que subyacen en la historia del mesianismo judío. Los llamaremos la aporía de la utopía absoluta, la aporía de la revolución radical y la aporía de la perfección interior.

Scholem destaca, como uno de los rasgos esenciales del mesianismo judío, la distinción entre dos grandes tendencias, una *restaurativa* y otra *utópica*. El primero de estos dos proyectos, que ya encontramos expuestos en los profetas bíblicos, tiende a la vuelta de los exiliados, a la reunificación de los dos reinos de Judá y de Israel, a la restauración de la independencia nacional y la realeza davídica y, finalmente, a la reconstrucción del templo de Jerusalén y a la restauración del culto. Se trata de la vuelta a un orden antiguo, a un estado de plenitud original perdido pero destinado a ser recuperado. Esta actitud «elegiaca», en palabras de Walter Benjamin (que veía en ella una de las dos formas de la aspiración universal a la felicidad), incluye la realización de la historia como una vuelta a los orígenes, como el restablecimiento de una armonía primordial provisionalmente destruida. Este elemento de restauración podemos encontrarlo en una u otra forma en todas las concepciones mesiánicas judías, porque en una historia nacida de un proyecto divino inicial no hay innovación posible que no remita, de una u otra forma, a este paisaje original de la verdad. Frente a esta tendencia restaurativa, la corriente utópica se alimenta de un sueño de cambio radical de toda la realidad, de aparición de un mundo absolutamente nuevo: «figura hímnica de la felicidad», para citar de nuevo a Walter Benjamin, parece evocar lo inaudito, lo que nunca fue, la cima de la beatitud. Varios pasajes del Talmud se consagran a la evocación de las maravillas de la época mesiánica, desde la utopía política del final de todas las persecuciones y del establecimiento de una era de paz universal, hasta la visión de una Jerusalén redimida, con murallas de diamantes y calles empedradas con piedras preciosas, o al sueño de un nuevo orden cósmico en el que la luna se convertiría en un nuevo sol. Scholem observa que ninguna de estas dos corrientes existe jamás en estado puro; incluso las utopías más fantásticas contienen elementos restaurativos, al igual que el proyecto restaurativo incluye siempre una parte de utopía. Así, por ejemplo, para los profetas bíblicos, el ideal

del restablecimiento de la realeza davídica siempre viene acompañado por la visión de un pueblo judío espiritualmente regenerado; a la inversa, el pasaje talmúdico que anuncia que al fin de los tiempos la luna se hará similar al sol motiva esta revolución cósmica por el hecho de que, en el orden original de la Creación, ambos astros estaban efectivamente destinados a tener iguales dimensiones.

Esta ambivalencia de los elementos de conservación y de innovación en la idea mesiánica refleja una tensión más fundamental, propia de la historiosofía religiosa del judaísmo, entre los dos principios de lo existente y de lo nuevo, de la estructura y de la historia, del ser y del devenir. Más originalmente todavía, esta dualidad está arraigada en la idea misma de la Creación. Efectivamente, remite tanto a la instauración de un orden dado, de una invariancia, como a la emergencia siempre nueva de lo inédito y de lo imprevisto. Creación terminada y Creación continuada, dos aspectos que determinan desde el comienzo la idea judía del tiempo histórico, marcado por una contradicción aparentemente sin salida. En ella parecen competir dos modelos de mesianismo. El primer modelo es *arqueológico*: el mundo es la expresión de un proyecto divino que se inscribe, desde el principio de las cosas, en la estructura secreta del Ser. La armonía de este proyecto ha sido destruida por una catástrofe primordial (que puede reproducirse en diferentes formas a lo largo de toda la historia). La aventura humana consistirá entonces en reparar lo que está roto, es decir, en recuperar, una y otra vez, el paisaje original de la verdad. Porque esa verdad existe, ha sido fijada desde un principio y permanece inmutable, incluso cuando parece hurtarse a nosotros. El otro modelo es *escatológico*: la verdad es un devenir, se va constituyendo día tras día a medida que se inventa lo nuevo. Incluso en este modelo escatológico, existe una estructura original de la verdad; pero sólo se trata de una forma puramente abstracta, sin contenido semántico identificable. Esta estructura, simbolizada por el Tetragrama, es similar, podríamos decir, a una fórmula matemática; para adquirir un sentido accesible al hombre, debe encarnarse en nuestro mundo empírico, es decir, desplegarse en el tiempo, fuente de renovación infinita, en el que revestirá formas siempre cambiantes. Al término ideal de este proceso, cuando haya conocido todas sus encarnaciones posibles, la verdad aparecerá en toda su universalidad pero también en toda su plenitud concreta.

Porque cada uno de estos modelos cuenta con su legitimidad propia, el mesianismo remite sin cesar de una exigencia a otra, sin poder dar satisfacción a ninguna. Porque la vuelta a los orígenes, la restitución integral de todas las cosas es tan imposible como la emergencia

(o la irrupción) final de un orden radicalmente nuevo. Por una parte, efectivamente, la realidad inevitable del tiempo y del cambio impide que el Final sea idéntico al Principio; pero por otra parte, la presencia de una situación inmutable en el origen de la historia siempre limita la arbitrariedad de la innovación. Incluso las visiones escatológicas más desatadas deben ser compatibles con el proyecto inicial de la Creación. En este sentido, la fórmula más exacta de la filosofía de la historia que subyace en el mesianismo judío podría ser la siguiente: *hay demasiadas limitaciones (o sentidos) en el origen de la historia para que sea absolutamente imprevisible; no hay suficientes, no obstante, para que esté absolutamente determinada.* Desde este punto de vista, la aspiración constante del mesianismo judío a la instauración de un orden absolutamente nuevo, mezclada con la conciencia de que una revolución semejante sería incompatible con la presencia de una estructura oculta en el fondo de la creación, debió vivirse como una aporía. Hubo que esperar a la aparición de la Cábala luriánica del siglo XVI para que, como veremos, se desanude esta aporía.

La segunda aporía del mesianismo, la de la Revolución radical, se refiere a la naturaleza de la temporalidad histórica en la tradición escatológica judía. ¿La marcha hacia los tiempos mesiánicos se desarrolla en el tiempo histórico o en el metahistórico? ¿Se trata de una marcha, de un proceso? ¿La historia de la llegada de la Redención está formada por una sucesión de etapas, cada una de las cuales nos podría acercar al final de los tiempos? En otras palabras ¿podemos identificar la temporalidad mesiánica con una forma de progreso histórico o se trata de un tipo de temporalidad totalmente diferente? ¿El Mesías vendrá al final de la historia o surgirá de improvisto, en el corazón mismo del tiempo? ¿La Redención mesiánica es fruto de una evolución o de la dispersión repentina de una revolución? ¿Podemos contribuir para apresurar su llegada o debemos contentarnos con esperar a que llegue? Todas estas preguntas remiten, también en este caso, a una oposición fundamental: la de la continuidad y la discontinuidad, una lógica de la evolución y una nostalgia de la ruptura.

A este respecto, la tesis central de Scholem consiste en disociar radicalmente, en el mesianismo judío, la idea de Redención de la noción de progreso histórico. Aunque Scholem no niegue, como veremos, que existen igualmente elementos de evolución en la concepción tradicional de la Redención, los considera no obstante como marginales con respecto a la importancia central de la idea de ruptura del tejido histórico. Observemos, en cualquier caso, que esta tesis se aplica ante todo a las formas clásicas de la idea mesiánica, tal y como

se expresa en los profetas bíblicos y en la literatura rabínica (Talmud y Midrash); la Cábala del siglo XVI reintroducirá la idea de evolución en el gran mito luriánico del Exilio y de la Redención. Eso no impide que, en su origen, la concepción judía de la historia no tenga, para Scholem, ningún punto en común con la idea de progreso: «En las fuentes clásicas antiguas no hay ninguna relación entre el mesianismo y el progreso [...] La Redención está concebida como un nuevo estado del mundo, sin comparación posible con el anterior. La Redención no es consecuencia de una evolución continua del estado anterior del mundo [...] Debe producirse mediante un cambio general, una revolución universal, catástrofes, calamidades inauditas en virtud de las cuales la historia debe desmoronarse y apagarse»[12]. Observaremos que con esta crítica en la idea de progreso en el análisis del mesianismo Scholem está muy cerca de la visión de la historia de Walter Benjamin y de Franz Rosenzweig. Aquí estamos en el centro de la constelación formada por estos tres pensadores. La crítica de la razón histórica, el cuestionamiento de la creencia en una historia portadora en sí misma de un sentido teleológico, la definición de un modelo diferente de historia, abierto a la irrupción imprevisible de lo nuevo, todos estos temas son comunes a *La estrella de la Redención*, a las *Tesis de filosofía de la historia* y a los escritos de Scholem sobre el mesianismo judío. Esta afinidad aparece más claramente todavía cuando Scholem hace remontar la interpretación del mesianismo, como una forma de progreso histórico, hasta la filosofía de la Ilustración: «La idea de que la Redención sea el resultado de un desarrollo inmanente de la historia es una idea moderna, nacida de la filosofía de la Ilustración [...] La Redención es más bien la aparición de una trascendencia por encima de la historia, una intervención que hace desvanecerse y desmoronarse a la historia»[13]. Esto quiere decir en primer lugar que el tiempo del mesianismo ignora la causalidad; la Redención no adviene como consecuencia necesaria de un estado anterior, no resulta de la acción de un determinismo histórico. Por esta razón, es fundamentalmente imprevisible. También por esta razón, el hombre no puede provocar su advenimiento. La Biblia hace depender a menudo la realización de las promesas divinas de la fidelidad del pueblo judío a la Ley revelada. Sin embargo, el vínculo que establece no es una relación de causalidad, en la medida en que la práctica de la Ley no supone *necesariamente* la realización de las promesas; crea únicamente las condiciones para ello, es decir,

[12] *Ibid.*, pág. 78.
[13] *Ibid.*, pág. 35.

hace esta realización *posible*. Más allá de esta posibilidad no hay nada definitivo; que la promesa divina se realice o no ya no depende de los hombres, sino de factores totalmente imprevisibles. En la argumentación de Scholem subyace esta distinción entre una determinación por las causas y una indeterminación desde el punto de vista de las condiciones, en otras palabras, de una lógica de la necesidad y de una lógica de lo posible, sin llegar a explicitarse nunca. En cualquier caso, es lo que le permite poner de relieve otros dos aspectos centrales de esta visión de la historia propia del mesianismo judío: por una parte, la Redención no depende de los hombres, y por otra, puede acontecer en cualquier momento. Según la tradición rabínica, «algunos actos contribuyen al advenimiento de la Redención y ayudan, por así decirlo, a su alumbramiento [...] Pero no se trata de una verdadera causalidad [...] Nunca se habla de preparación para la llegada del Mesías [...] Es algo que debe acontecer repentinamente, sin anuncio previo, precisamente en el momento que menos se lo espere y en el que la esperanza de su llegada se haya abandonado desde hace mucho»[14].

La idea según la cual la Redención no es el término de un proceso, no representa, como pensaban Hermann Cohen y otros teóricos del liberalismo judío, un objetivo ideal hacia el que la humanidad tiende asintóticamente, sino que puede, en cualquier momento, romper el tejido del tiempo, es como el foco común de la obra de Scholem, de Benjamin y de Rosenzweig. Marca el punto exacto en el que se sitúa la ruptura con el modelo hegeliano de la historia y, más esencialmente todavía, con el modelo de una teodicea heredada tanto de la Ilustración como de la teología cristiana de la Salvación. La insistencia de Scholem en la idea de la inminencia siempre posible de la Redención evoca a un tiempo la noción de anticipación de la Redención en Rosenzweig y el concepto benjaminiano del «tiempo del hoy». No es casual que Scholem y Rosenzweig citen ambos la misma enseñanza rabínica sobre la actualidad permanente de la Redención: «Si Israel se arrepintiese, aunque sólo sea un día, sería instantáneamente rescatado y el hijo de David llegaría inmediatamente, pues se ha dicho: "¡Oh!, si escucharais su voz"»[15].

Según las fuentes talmúdicas, el carácter repentino de la irrupción del Mesías en la historia se traducirá en una serie de catástrofes, en el desmoronamiento brutal del mundo antiguo antes de que aparezca

[14] *Ibid.*, pág. 36.
[15] *Midrash Exodus Rabba*, XXV, 16, salmo 95,7 (citado en *M. J.*, pág. 36).

una realidad nueva. A las visiones utópicas que describen las maravillas de la época mesiánica, se oponen, en el Talmud, las imágenes terribles de un mundo sometido a las convulsiones del hambre, de la guerra y de la descomposición moral. La época que precederá la llegada del mesías será, dice el Talmud, la de una «generación a cara de perro»[16]. En cuanto a la vuelta de los judíos a su tierra ancestral, sólo podrá ser realidad a cambio de un conflicto moralmente insoluble entre antiguos y nuevos ocupantes del país, hasta el punto que Dios mismo quedará desgarrado[17]. Esto explica que uno de los maestros más prestigiosos del Talmud haya resumido su actitud personal frente a la llegada del Mesías con la fórmula siguiente: «Que venga, pero que yo no lo vea»[18]. Scholem, que siempre había concedido una importancia capital a los factores destructivos que obran en la historia, quedó fascinado por este aspecto apocalíptico de la Redención, hasta el punto de convertirlo en la característica esencial del mesianismo judío. Está claro que una vez más toma a contrapelo, como Walter Benjamin, el optimismo histórico que había marcado, en el siglo XIX, la creencia en el progreso continuo de la humanidad.

No obstante, Scholem destaca claramente que también se encuentra en el judaísmo rabínico la expresión de una tesis opuesta, según la cual la Redención no vendrá en modo alguno de improviso, sino que se manifestará por etapas. Un texto del Zohar, citado por Scholem, compara la llegada de la Redención con el comienzo del día y con la lenta victoria de la claridad sobre la noche[19]. La temporalidad histórica se ve aquí como un proceso continuo «aunque no se trate de un proceso causal». Desde este punto de vista, Scholem se interesa mucho en un tratado místico redactado en España a comienzos del siglo XIII, el *Sepher ha-Temumah* (el «Libro de la imagen»), que desarrolla la teoría de los eones cósmicos, que corresponden en alguna medida a las diferentes edades de la humanidad. La sucesión de estos eones marca el desvelamiento progresivo de la Redención en el mundo. Esta historiosofía mística constituye el trasfondo de los cálculos escatológicos a lo que se entregan numerosos cabalistas para tratar de prever la fecha de la Redención. Efectivamente, está claro que si el Mesías puede llegar en cualquier momento, estos cálculos no tienen sentido alguno. Es precisamente la razón por la cual la ortodoxia judía siempre los

[16] *Talmud Bab. Sanhedrin*, 96B.
[17] *Ibid.*, 98B.
[18] *Ibid.*
[19] *M. J.*, 35.

prohibió. Porque no se trata tanto de proscribir el desvelamiento prematuro del momento en que llegará la Redención como de destacar su carácter fundamentalmente imprevisible.

La oposición entre estas dos visiones de la Redención, una en la que se construye progresivamente a través del orden del tiempo, otra en la que rompe el hilo temporal, se articula sobre otra antinomia: la de la Redención visible y la Redención invisible. Mientras que entre los profetas bíblicos, y después en la tradición talmúdica, la Redención se presentaba claramente como un acontecimiento público, que se desarrollaba ante los ojos de todos en el escenario de la historia universal, la reflexión de los cabalistas ha tendido a destacar cada vez más el aspecto personal, interior e invisible de la Redención. Sin borrar totalmente su dimensión colectiva e histórica, no obstante han puesto en primer plano el trabajo interior de las conciencias individuales, el camino espiritual a través del cual cada alma trata de purificarse y de recuperar su integridad original. Desde este punto de vista, existe una afinidad particular entre la visión histórica de la Redención y la idea de su desarrollo progresivo a través de las diferentes etapas del tiempo por una parte, y por otra entre la concepción interior de la Redención y la idea de que el momento de su aparición visible es totalmente imprevisible. Mientras que en el primer caso la utopía mesiánica debe necesariamente, para realizarse, transitar a través del tiempo histórico, la otra tesis separa por el contrario estas dos lógicas, la aventura interior de las almas se desarrolla en un plano totalmente diferente de aquél en el que se desarrollan los acontecimientos históricos.

El contraste entre estos dos esquemas conduce a otra aporía: ¿Cómo es posible concebir a un tiempo la naturaleza histórica de la Redención y su carácter apocalíptico? Los cambios radicales anunciados para el fin de los tiempos invalidan las leyes de la naturaleza y de la historia en lugar de realizarlas. Las visiones apocalípticas se descubren, por sus mismos excesos, como puras creaciones de la imaginación, como construcciones metafóricas cuyo sentido hay que descifrar, como imágenes que remiten al término de la aventura espiritual de la humanidad. A la inversa, si tomamos la Redención como un proceso histórico, que se desarrolla efectivamente en el mundo natural, no podemos imaginarlo como una revolución radical que haga estallar las leyes de la realidad. La historia no puede engendrar metahistoria, como la metahistoria tampoco se puede disolver en las leyes de la historia. En otras palabras, concebir la Redención como la irrupción de la trascendencia en el mundo es renunciar a su realidad histórica, pero considerarla como histórica es limitar su radicalidad y con-

tentarse con ver en ella, como algunos maestros del Talmud y como más tarde Maimónides, la solución de los conflictos políticos y sociales de la humanidad.

Estas diferentes visiones del mesianismo, que Scholem enfrenta destacando su incompatibilidad de principio (aunque en la práctica de los textos algunos de sus elementos puedan coexistir), no son necesariamente antinómicas. Más allá de las categorías binarias con las que trabaja Scholem, remiten quizá, unas y otras, a una percepción más compleja de la historia, que pueda integrar a un tiempo el modelo de la continuidad y el de la discontinuidad, la lógica de los procesos y el carácter impredecible de las rupturas. Si bien es cierto que la tradición judía nunca concibió la historia en términos de causalidad mecánica, sin embargo siempre detectó en ella unos procesos, unas secuencias de acontecimientos que podríamos calificar de *encadenamientos aleatorios* o de *series abiertas*. En la línea ideal del tiempo histórico, cada instante podría así crear un sistema de condicionamientos que, sin determinar el instante siguiente, limitarían no obstante el número de sus posibles realizaciones. ¿Cuál de estas realizaciones adquirirá existencia real? Es cosa del azar, o quizá de la libertad humana. Cada instante del tiempo histórico podría concebirse así como una bifurcación de la que salen varios caminos; la elección entre estos diferentes caminos sería fundamentalmente aleatoria; una vez definido el camino, crearía a su vez un conjunto de limitaciones que actúan como un sistema de condicionamientos para el instante siguiente, que aparece como una nueva bifurcación de la que parte un número limitado de caminos. Esta concepción *estocástica* de la historia es la que nos presentan, si los consideramos atentamente, los relatos bíblicos. El ejemplo más impactante quizá sea el de la historia de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob, cuyo linaje se constituye a través de una serie de bifurcaciones imprevisibles, pero en el que los acontecimientos una vez acaecidos determinan de forma irreversible la secuencia temporal siguiente. Lo que entra en juego en este relato es, a través de un proceso de selección, la formación progresiva de una genealogía, la elaboración de una identidad colectiva. Ahora bien, en cada una de las etapas de esta historia, el padre se encuentra frente a varios hijos, sin saber cuál de ellos continuará su linaje. El relato, que se sitúa desde el punto de vista de los personajes que actúan, avanza así de bifurcación en bifurcación, siempre imprevisible, puntuado por una sucesión de azares, de errores o de contingencias, que acaban no obstante dando una impresión de necesidad.

Desde este punto de vista, el caso de Abraham quizá sea el más sintomático. Como su esposa Sara permanece estéril durante mucho

tiempo, es Hagar, su criada egipcia, quien le da el hijo que le asegurará una posteridad. El contexto de este episodio deja claramente entender que este hijo, Ismael, ha sido designado por la voluntad divina para perpetuar a un tiempo el linaje (Gen. XV, 1-4), la promesa que le ha sido hecha (Gen. XVI, 10-15), y la alianza que ha sellado con ella (Gen. XVII, 1-XVII, 27). Sin embargo, unos años más tarde, Dios anuncia a Abraham que Sara va a darle a su vez un hijo. Todo en el relato bíblico contribuye a dar a entender que esta promesa es inverosímil, que este nacimiento, a la edad de Abraham y de Sara, estaría en contradicción absoluta con las leyes de la naturaleza. Ruptura radical con las leyes del tiempo y con la lógica de la historia, esta promesa hace estallar el orden instaurado por la serie de acontecimientos pasados y hace temer por la muerte de Ismael: «Y dijo Abraham a Dios: "Si al menos Ismael viviera en tu presencia"» (Gen. XVII, 18). Sin embargo, esta bifurcación imprevisible no anula lo que, en las secuencias pasadas, ya ha pasado a ser historia; simplemente, estas secuencias pasan a ser secundarias, marginales con respecto a lo que ahora aparece como línea temporal central: «Respondió Dios: "Sí, pero Sara tu mujer te dará a luz un hijo y le pondrás por nombre Isaac. Yo estableceré mi alianza con él, una alianza eterna, de ser el Dios suyo y el de su posteridad. En cuanto a Ismael, también te he escuchado: he aquí que le bendigo, le hago fecundo y le haré crecer sobremanera. Doce príncipes engendrará y haré de él un gran pueblo. Pero mi alianza la estableceré con Isaac, el que Sara te dará a luz el año que viene por este tiempo"» (Gen. XVII, 19-21).

Esta visión de la historia como serie de encadenamientos aleatorios está ilustrada por un antiguo texto litúrgico judío, que ahora es parte integrante del ceremonial de la vigilia pascual. Este texto, que en el folclore judío recibe el nombre de la fórmula que le sirve de estribillo, «Dayenou» («hubiera sido suficiente para nosotros»), está formado por una serie de tercetos encadenados, todos ellos estructurados de forma idéntica: el primer verso es una proposición condicional positiva, el segundo una proposición condicional negativa, el tercer verso es el estribillo. El encadenamiento de las estrofas descansa en el principio siguiente: el segundo verso de cada terceto (la condicional negativa) se repite, pero en forma positiva, en el primer verso del terceto siguiente. La transformación de la hipótesis negativa (*«Si no hubiera...»*) en hipótesis positiva (*«Si hubiera...»*) crea a un tiempo un efecto de continuidad temporal y de discontinuidad lógica, ya que un acontecimiento que se plantea únicamente como posible pero no necesario (si no hubiera tenido lugar, la secuencia hubiera llegado a su término de todas

Dayenou

¡Con cuántas bondades nos ha colmado Dios!
Si nos hubiera hecho salir de Egipto
sin pronunciar un fallo contra ellos (contra los egipcios)
hubiera sido suficiente para nosotros

Si hubiera pronunciado un fallo contra ellos
y no contra sus dioses
hubiera sido suficiente para nosotros

Si hubiera pronunciado un fallo contra sus dioses
sin dividir para nosotros las olas del mar
hubiera sido suficiente para nosotros
Si hubiera dividido para nosotros las olas del mar
sin hacérnoslo cruzar por tierra seca
hubiera sido suficiente para nosotros

Si nos lo hubiera hecho cruzar por tierra seca
sin ahogar a nuestros enemigos
hubiera sido suficiente para nosotros

Si hubiera ahogado a nuestros enemigos
sin atender a nuestras necesidades en el desierto durante cuarenta años
hubiera sido suficiente para nosotros

Si hubiera atendido nuestras necesidades en el desierto durante cuarenta años
sin alimentarnos con el maná
hubiera sido suficiente para nosotros

Si nos hubiera alimentado con el maná
sin darnos el Sabbat
hubiera sido suficiente para nosotros

Si nos hubiera dado el Sabbat
sin conducirnos al pie del monte Sinaí
hubiera sido suficiente para nosotros

Si nos hubiera conducido al pie del monte Sinaí
sin darnos la Torá
hubiera sido suficiente para nosotros

Si nos hubiera dado la Torá
sin hacernos entrar en el país de Israel
hubiera sido suficiente para nosotros

Si nos hubiera hecho entrar en el país de Israel
sin construir para nosotros el Templo
hubiera sido suficiente para nosotros

Liturgia de Pascua

formas) en una fase determinada de la serie temporal se hace real en la fase siguiente. Esta transformación de lo posible en real no representa en modo alguno un paso lógico de la potencia al acto (y menos todavía, por supuesto, un encadenamiento causal), sino todo lo contrario, la aparición inopinada de la novedad: los acontecimientos de la historia sagrada no aparecen como consecuencia del acontecimiento anterior, sino como la irrupción imprevista de una realidad nueva, es decir, en el horizonte teológico de este texto litúrgico, como intervenciones gratuitas de Dios en la historia. Es como si el relato bíblico de la salida de Egipto hubiera sido fragmentado en una serie discontinua de secuencias disyuntivas, cada una de las cuales habría podido ser la última, pero que deja abierta la posibilidad de una continuación de la historia.

No obstante, la idea de la imprevisibilidad absoluta de la Redención no hace patente una de las tesis más centrales de la historiosofía judía tradicional, a saber, que la historia de la humanidad es el efecto de un proyecto original inscrito en las estructuras mismas de la Creación. Incluso si admitimos que el hombre sólo puede entrever la naturaleza de este proyecto en su forma más abstracta y más general (para la mística judía, esta fórmula se desvela, como hemos visto, en las cuatro letras del Nombre divino), y que esta generalidad extremada deja, a escala humana, un amplio espacio vacío para la incidencia aleatoria de la contingencia histórica, no deja de ser verdad que la historia humana debe ser guiada, en lo más profundo de ella misma, por la ley invisible de este proyecto original. Además, la idea de la discontinuidad histórica, que permite sin duda a la libertad de cada cual interrumpir en todo momento el desarrollo del tiempo, contradice no obstante la concepción, tan fundamental en el judaísmo, de un esfuerzo colectivo de la humanidad, de una transmisión de generación en generación de un mismo proyecto redentor.

Son precisamente estas aporías del mesianismo rabínico lo que ha tratado de resolver el sistema cabalista elaborado en Safed, en Galilea, a finales del siglo XVI por Isaac Luria. Este sistema, considerado desde entonces como la expresión canónica de la visión del mundo de la Cábala, desarrolla una concepción de la historia totalmente nueva con respecto a la que subyace en las enseñanzas mesiánicas del Talmud. Ahora bien, la historiosofía del cabalismo luriánico está íntimamente ligada a su cosmogonía. Para Luria, el proyecto divino que preside la Creación puede imaginarse como un plan de conjunto en el que se inscriben, desde un principio, las múltiples caras de una misma verdad. Esta verdad, que no se nos aparece en su unidad primordial,

se revela de entrada en forma fragmentada. El paisaje original de la verdad es ya el de la dispersión del sentido, su diseminación en semas primordiales que, en el simbolismo luriánico, reciben el nombre de *almas*. Este término indica que el horizonte original del sentido se nos ofrece a todos desde un principio, con anterioridad a toda sabiduría, bajo el aspecto de lo *humano*. La aventura del sentido se desarrolla a través de los innumerables destinos personales, de modo que cada ser humano es responsable, en cierta forma, de realizar en el mundo la parte de verdad que encarna.

Esta tarea confiada a los hombres es tanto más difícil cuanto, en una segunda fase de la historia mítica del Comienzo, una catástrofe original (la «ruptura de los vasos») hace estallar el mundo primordial de la verdad: las múltiples unidades de sentido (las «almas») arrancadas a su paisaje común, se ven proyectadas al mundo de la materia en donde se hunden. Peor aún: las propias almas estallan, se rompen en innumerables fragmentos dispersos en las profundidades del mundo material. Desde el seno de este exilio, las almas estalladas, diseminadas en los confines del universo, se esfuerzan por substraerse a su alienación, por partir cada cual en búsqueda de los fragmentos dispersos cuya suma formaba su unidad primera, para reconstruir esta forma original y contribuir, cada cual en su medida, a la realización en el seno del mundo concreto del proyecto inicial de la Creación.

Este mito cósmico del Exilio y de la Redención nos da, según Luria, la clave de la historia secreta de la humanidad. Porque lo que caracteriza a esta doctrina es que separa radicalmente la historia visible, que es la de los acontecimientos, de la historia invisible, que es la de las almas. La historia visible está marcada aquí, como en la tradición talmúdica, por la discontinuidad, la imprevisibilidad y la contingencia; sin embargo, la historia invisible, la que rige secretamente el destino de la humanidad, se desarrolla como un proceso continuo, que sin duda puede conocer momentos de interrupción o de regresión, pero que a fin de cuentas tiende de forma irresistible hacia la Redención. Efectivamente, la historia de las almas es un proceso acumulativo; de generación en generación, el trabajo de purificación realizado se conserva y se transmite, a través de un proceso mítico de transmigración de las almas que podríamos interpretar como una metáfora de la idea de progreso espiritual de la humanidad. Este progreso es invisible, por lo que esta idea no se debe confundir con la tesis moderna, nacida de la Ilustración, de un progreso continuo de las costumbres y de la civilización. En el mito luriánico, la sucesión de los acontecimientos en el escenario de la historia no nos dice nada sobre el ritmo

secreto de la historia de las almas. Podemos imaginar situaciones en las que progresos aparentes de la civilización contrastan en realidad con la enorme lentitud de la historia invisible de la Redención, y otros en los que fases catastróficas de la historia de la humanidad podrían ocultar su aparición inminente. Es precisamente el desfase entre estos dos ritmos lo que muestra el carácter absolutamente imprevisible de la Redención y de la legalidad que guía su progresión secreta. En este sentido, el mito luriánico podría quizá resolver la aporía central del mesianismo judío: desde el punto de vista de la historia visible, la Redención puede acontecer en cualquier instante del tiempo, aunque desde el punto de vista de la historia secreta de las almas, este instante marcará el término último de un proceso inmemorial.

Capítulo 8

Kafka, Freud, y la crisis de la tradición

I

Scholem siempre estuvo fascinado por la obra de Kafka, en la que quería ver una imagen paradigmática del espíritu de nuestra época, la representación minuciosa de un mundo al que ha abandonado la idea de lo divino, pero cuya inmanencia misma debía descifrarse como el reverso de una trascendencia perdida. ¿Lectura «teológica» de Kafka? No, en cualquier caso, no en el sentido que le daba Max Brod, para quien había que comprender a Kafka con la ayuda de categorías religiosas positivas, de modo que *El Proceso* y *El Castillo* simbolizaban para él dos enfoques diferentes de una misma «búsqueda de Dios». Para Scholem, son precisamente este tipo de nociones las que cuestiona radicalmente la obra de Kafka: refleja por el contrario el espíritu de una época para la que la idea misma de una presencia de lo divino en el mundo ha perdido toda significación. No obstante, si los personajes de Kafka están como perdidos en una realidad que para ellos se ha vuelto indescifrable, el lector sensible a la dimensión metafísica latente en esta obra no puede dejar de discernir, según Scholem, en la repetición obsesiva de los temas de la duda, de la incertidumbre y del olvido, como en la proliferación de las formas lingüísticas de la negación o de la ambigüedad, la huella de una trascendencia perdida. Si esta interpretación se puede calificar de teológica sólo lo es en el sentido de una teología fundamentalmente negativa, para la que todo lo que podemos afirmar de Dios es el hecho mismo de su ausencia.

Scholem veía en la obra de Kafka el reflejo de la crisis de la tradición que, para él, caracteriza nuestra época. Entendía por ello, no sólo el cuestionamiento, desde la Ilustración, de los contenidos de la creencia religiosa, sino también el desvanecimiento de los procesos mismos de su transmisión. El estudio de la mística judía le había enseñado la importancia capital de la transmisión oral para la perpetuación de una cultura. En la tradición judía —aunque este principio se aplica en realidad a todas las civilizaciones— los propios textos sólo adquieren sentido a través de la enseñanza que, de generación en generación, los reinterpreta y los reactualiza. Las instituciones responsables de esta transmisión en la Europa cristiana (iglesias y universidades) no existían en el judaísmo diaspórico. La tradición se transmitía en el espacio privado de la casa de estudios y de oración, a través de la relación personal entre el maestro y el discípulo, y sobre todo en la intimidad de la familia, a través de la relación personal entre el padre y el hijo. Si, desde el Renacimiento, la crisis de la creencia religiosa en la Europa cristiana nació ante todo de un cuestionamiento, en nombre del espíritu crítico, de los contenidos mismos de la fe, el judaísmo europeo sufre, desde la Emancipación, una dispersión de las estructuras sociales tradicionales y ante todo un desmoronamiento de la autoridad magistral y paterna que atenta contra el principio mismo de la transmisión de los textos revelados. Lo que se ve aquí comprometido es menos la validez de la creencia que su proceso de transmisión. La entrada de los judíos occidentales en la modernidad coincidió, para la mayoría de ellos, con el abandono del judaísmo tradicional; pero si este abandono tuvo a menudo el sentido de un rechazo consciente de las normas y de los valores antiguos, más frecuentemente ha sido efecto de un atentado aparentemente irreversible contra la memoria colectiva.

Este desajuste de los procesos de transmisión es indisociable, en el judaísmo de los siglos XIX y XX, de la desazón intelectual de la generación de los hijos. Mucho antes de la *Carta a mi padre* de Kafka, la rebelión, clásica después de todo, de los hijos contra los padres, se vivió en las familias judías como un debate ideológico fundamental a propósito de la validez de las normas de vida y de pensamiento tradicionales. La rebelión de los hijos, este tema tan trivial en la literatura de comienzos de siglo, adoptó, en el microcosmos familiar judío, la dimensión de una verdadera inversión de valores. Quizá no sea casual que la invención del complejo de Edipo y su papel fundamental en la creación de la psique date de los primeros años del siglo XX y se haya producido precisamente en Viena, donde el proceso de asimilación de los judíos de Europa Central alcanzaba en aquella época su apogeo.

La historia de los descubrimientos de Freud muestra claramente todo lo que la elaboración de su teoría debía a su experiencia clínica, alimentada por los relatos de los conflictos psicológicos tan característicos de una burguesía judía en vías de absorción en la sociedad circundante. Más todavía: la biografía de la propia familia Freud ilustra de forma ejemplar el proceso histórico durante el cual los judíos de Europa Central, librándose progresivamente de las formas de vida y de las creencias tradicionales, adoptaron las normas sociales e intelectuales del mundo occidental. En el caso de la familia Freud, esta evolución es rigurosamente paralela a un desplazamiento geográfico desde el este hacia el oeste[20]: el abuelo de Sigmund era un piadoso judío de Galitzia; su hijo, semiemancipado, emigra hacia Moravia donde nace Sigmund y pasa sus primeros años; finalmente, el padre de Freud lleva a su familia a Viena donde se instala definitivamente. Como Franz Kafka treinta años más tarde, el joven Sigmund Freud tropieza con las contradicciones de un padre ya apartado de la mayor parte de las normas y de los comportamientos tradicionales, pero que sigue conservando una fidelidad sentimental a residuos dispersos de ritos y de creencias. En *La Interpretación de los Sueños* (1900), libro que quiso considerar, entre otros, como una autobiografía de su propio inconsciente, Freud nos confiesa, a través del relato y el análisis de algunos de sus sueños, el relato semicodificado de sus conflictos secretos con su padre y del papel central que la cuestión de su identidad judía pudo desempeñar en este antagonismo[21].

En Freud como en Kafka, estas ambigüedades del padre frente a su propio ser judío, las inconsecuencias de una demanda en cuyo nombre se invita al hijo a permanecer fiel a unos valores que el padre no ha conseguido transmitirle (ni, por lo tanto, legitimar) privan el discurso paterno de su credibilidad. *Double bind* que refleja las incertidumbres de una generación de transición, desgarrada entre su apego al pasado y la atracción de la asimilación, y en el que la autoridad paterna se desvaloriza de forma irremediable. Precisamente sobre el poder intangible de esta autoridad descansa, en el judaísmo, la permanencia de la tradición; pues la autoridad del padre es la que garantiza la autenticidad y la validez siempre actual de la Ley divina. No es ca-

[20] Véase Marianne Krüll, *Sigmund, fils de Jacob*, Gallimard («Connaisance de l'inconscient»), 1983, págs. 113-148.

[21] Véase en particular los sueños «Cerrar un ojo», «el tío con la barba rubia» y «el barrio judío de Roma», en *La interpretación de los sueños*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1974.

sual que la crítica freudiana de la religión se base en la desmitificación de la idea de Dios, concebida como una proyección de la imagen del padre, y en la concepción de la Ley como exhortación paterna.

Para Scholem, hay que entender desde esta perspectiva la función central del tema de la Ley en la obra de Kafka. En su *Carta a mi Padre*, arreglo de cuentas despiadado con la imagen casi mítica del padre tirano, Kafka consagra un largo fragmento a la cuestión del judaísmo. Su actitud hacia el judaísmo, escribe, conoció tres fases, las tres íntimamente ligadas a sus relaciones con su padre. Durante la infancia, la religión se le aparecía como la emanación directa de la autoridad paterna, y su indiferencia con respecto a la práctica había creado en él una mala conciencia permanente que se confundía con su sensación de culpabilidad respecto a su padre. Más tarde, como adolescente, no había conseguido comprender cómo su padre, «cuyo judaísmo se reducía a la nada» podía reprocharle que «no se esforzara por practicar ni siquiera esta nada». Porque el judaísmo del padre, escribe Kafka, no era realmente más que una «nada, una broma, no, ni siquiera una broma»[22]. La descripción sarcástica de las prácticas religiosas del padre, en las que el niño y después el adolescente se ve obligado a participar, representa con una minuciosidad cruel el estado de ruina espiritual de las comunidades judías aburguesadas en las grandes ciudades de Europa central, como Viena, Praga y Berlín, donde la asimilación social había llevado ya al olvido de la lengua hebrea, a la ignorancia de los textos tradicionales y al desconocimiento total de las significaciones metafísicas del judaísmo. En la *Carta a mi padre*, el narrador se identifica retrospectivamente con la mirada desmitificadora del niño que, más allá de la indiferencia y del aburrimiento, desenmascara el aspecto grotesco de un ritual privado de su sentido. «Este era el capital de creencia que me había sido transmitido —escribe Kafka. No veía qué podía hacer con este capital salvo librarme de él lo más rápidamente posible»[23].

La idea central de este alegato no es que el padre haya impuesto al hijo una Ley que este último rechaza. Lo que Kafka reprocha a su padre es todo lo contrario, no haber sabido transmitirle la Ley o, más exactamente, no haberle transmitido más que unos residuos absurdos. «¿Cómo habría podido imaginar —pregunta Kafka— que las insignificantes futilidades que practicaban con una indiferencia igual a su grado de futilidad podían tener un sentido más elevado? [...] Si tu propio judaísmo hubiera sido más fuerte, tu ejemplo habría sido más convincente»[24].

El último punto de este pasaje quizá sea el más revelador. Kafka evoca en él su nuevo interés por las cosas judías a partir del año 1912. Es precisamente en este momento cuando se produce un cambio paradójico en su padre. Para este último, el judaísmo que su hijo estaba redescubriendo se convirtió repentinamente (y parece que Kafka cita aquí las expresiones mismas de su padre) «en algo abyecto, los textos judíos eran ilegibles, le daban náuseas»[25]. Lo que Kafka no dice aquí es que el furor del padre estaba dirigido precisamente al judaísmo de antes de la Emancipación, que el hijo se esforzaba por recuperar, este judaísmo del Este, del que él mismo había nacido y que se había esforzado, a cambio de un esfuerzo de asimilación casi sobrehumano, por olvidar para siempre. La «abyección», el sentimiento de náuseas expresan el horror que había inspirado a la generación de los padres el judaísmo de sus propios padres, esta forma de vida que habían percibido como miserable y retrógrada, con sus ritos «primitivos» y sus textos sagrados que, para esta generación de la Emancipación se habían convertido en prácticamente «ilegibles». Que el hijo —este doctor Franz Kafka, símbolo para el padre de una integración por fin lograda en el mundo occidental— pudiera sentirse fascinado por el mundo atrasado al que había escapado él mismo, que celebrara, a contracorriente del progreso, una alianza simbólica con el padre del padre, era un escándalo genealógico —*la negación misma del sentido de la historia*.

Esta ambivalencia con respecto a la tradición es lo que Kafka reprocha a su padre. Para este último, la Ley sólo representa un marco vacío, desprovisto de sentido. Sin embargo, no cuestiona su validez, y espera de su hijo que le conserve a su vez esta misma fidelidad formal. Para esta generación de padres, la Ley no tiene más contenido que su legalidad misma; no expresa nada más que su propia autoridad, pero no representa nada, no fundamenta ningún orden simbólico: su única función es la de un signo: el signo de una identidad.

Scholem forma parte también de la generación de hijos a un tiempo perdidos y rebeldes, que sólo recibieron del padre la exhortación a permanecer fieles a una identidad vacía de todo contenido[26]. Puede

[22] Franz Kafka, *Carta a mi padre*, en *Obras Completas*, vol. II, Buenos Aires, Emecé, 1960.
[23] *Ibíd.*

[24] *Ibíd.*
[25] *Ibíd.*
[26] *Von Berlin nach Jerusalem: Jugenderinnerungen*, Francfort del Meno, Suhrkamp Verlag 1977, caps. 1 y 2.

ser la razón de la fascinación que la obra de Kafka siempre ha ejercido sobre él. En el centro de esta obra, Scholem detecta, como un cuestionamiento siempre presente, *la cuestión de la Ley*. Cuestión que se refiere menos a su naturaleza, o a su sentido, que a su procedencia o improcedencia, a esta fuga, esta retirada sin fin desde un principio que se presenta como absoluto sin revelar jamás de dónde procede su autoridad. Sin embargo, en Scholem no encontramos estudios sistemáticos consagrados a Kafka. Sus reflexiones sobre el autor de *El proceso* están dispersas en los márgenes de su obra, sobre todo en su correspondencia con Walter Benjamin y, más tarde, en algunos escritos sobre la Cábala. En este diálogo de toda una vida con la obra de Kafka, podemos distinguir no obstante tres etapas. Las tres primeras están ligadas a su debate epistolar con Benjamin y se refieren a la posibilidad de una interpretación «teológica» de las novelas de Kafka. Este debate, que comienza en 1931, llega a su punto culminante durante el verano de 1934, en el momento en que Benjamin redacta la versión final de su estudio sobre Kafka. Se refiere básicamente a la exégesis de un «poema didáctico» de Scholem en el que este último desarrolla su propia interpretación del *Proceso* y de la metafísica que, en su opinión, implica esta novela. La segunda etapa se sitúa cuatro años más tarde, en noviembre de 1938: Scholem se posiciona respecto a una larga carta programa en la que Benjamin había expuesto el último estado de sus teorías sobre la obra de Kafka. Siguen veinte años de intensos trabajos sobre la mística judía, de los que Kafka está totalmente ausente (como si, después de la muerte de Benjamin, Scholem se hubiera visto en la imposibilidad de volver sobre este tema.) Sólo a partir de finales de los años cincuenta el nombre de Kafka reaparece en algunos estudios sobre la Cábala, y siempre en puntos especialmente estratégicos.

Estas tres etapas corresponden al desarrollo sucesivo por parte de Scholem de tres temas principales de su interpretación: la correspondencia de 1934 se refiere sobre todo al *tema de la Ley*; en 1934, la carta a Benjamin se ocupa del *problema de la verdad*; los textos de los años cincuenta destacan ante todo los dos motivos estrechamente implicados de *nihilismo religioso* y de la *dialéctica de la tradición*.

El conjunto de esta interpretación, tal y como se desarrolla a lo largo de los años, puede resumirse en algunas tesis centrales:

1. Kafka vivió en una época de crisis general de los valores tradicionales, y más especialmente de los valores religiosos judíos. Esta crisis es lo que aparece en lo más profundo de su obra.

2. A través de esta representación metafórica de la crisis del mundo moderno aparecen paradojas y contradicciones inherentes, desde siempre, a la mística judía, sobre todo en sus formas más radicales, las que tocan al nihilismo e incluso a la herejía.

3. Se trata de paralelismos históricos que superan las intenciones del autor, y de los que este último sin duda nunca fue consciente.

4. Según Scholem, las semejanzas entre el mundo de ficción de Kafka y algunas herejías místicas judías son las siguientes:

a. La obsesión de la Ley;
b. en un mundo del que Dios está ausente;
c. el hecho de que la Ley está abierta a una infinidad de interpretaciones;
d. el hecho de que es impracticable;
e. la idea de que la verdad es inaccesible.

A los ojos de Scholem, estos motivos antiguos se encuentran en las novelas de Kafka de una forma nueva, no como ideas explícitamente presentes en el texto, sino más bien como constantes temáticas que subyacen permanentemente en el edificio de la ficción. Así es como hay que comprender sin duda la fórmula que a Scholem le gustaba repetir a sus estudiantes: «Hoy, para entender la Cábala, hay que leer los libros de Kafka, y ante todo *El proceso*»[17]. Todo gira alrededor del término «hoy»: para nosotros los modernos, que vivimos en una época de secularización radical, de desvanecimiento inevitable de las creencias religiosas, la obra de Kafka propone la imagen de un mundo privado de sentido, vacío de toda presencia divina, pero en el que subsisten todavía, como una huella, las marcas de la trascendencia desaparecida: preguntas sin respuesta, enigmas sin solución que siguen dando testimonio, en su propia negatividad, del poder que ejerce sobre nosotros la «sombra del Dios muerto». Para descubrir estas huellas en la obra de Kafka, según Scholem, hay que recurrir a las categorías de la mística judía. A la inversa, para captar todo lo que implica la cábala de negatividad, de conciencia trágica de la inmanencia del mundo, hay que descifrarla a través de la sensibilidad propia de la obra de Kafka. ¿Juego de espejos? ¿Círculo? Este vaivén constante entre Kafka y la mística judía recuerda más bien esas «imágenes dialécticas» de las que, en aquella misma época, habla Walter Benjamin en su libro sobre los pasajes de París, esas imágenes «en las que el pasado entra en

[17] Gershom Scholem, *Walter Benjamin, historia de una amistad*, trad. de J. F. Yvars y V. Jarque, Barcelona, Península, 1987.

resonancia el tiempo que dura un relámpago, con el presente, para formar con él una constelación»[28].

II

En una carta a Walter Benjamin fechada el uno de agosto de 1931, Scholem enuncia por primera vez el tema central de su interpretación de Kafka: éste enfrenta sin cesar la realidad concreta de la existencia humana con el ideal de una justicia absoluta (ideal que la tradición judía, por su parte, simboliza en la imagen de juicio divino). En el fondo, Kafka no deja de preguntarse sobre la posibilidad de este juicio. Scholem parte del capítulo del *Proceso* («En la catedral») donde K. y el sacerdote discuten sobre las diferentes interpretaciones posibles de la leyenda del guardián de la puerta, y muestra hasta qué punto el método de exégesis empleado por los dos personajes se parece al de las discusiones talmúdicas. Estas discusiones nunca siguen una argumentación lineal, sino que se desarrollan en un desorden aparente, de acuerdo con una lógica básicamente dialogal, en la que cada interlocutor propone a su vez su propia hipótesis, que sólo funciona como etapa provisional del razonamiento. Éste es también el movimiento de las especulaciones kafkianas, que parece perderse en dédalos infinitos, en los que cada conclusión se cuestiona inmediatamente, como para demostrar que cuando se trata de la Ley (es decir, de la verdad) nunca se puede decir la última palabra: «A esto deberían parecerse —escribe Scholem—, si fuera concebible una empresa de este tipo (pero esta suposición ya es impía) las reflexiones morales de un doctor de la Ley que intentara la paráfrasis verbal de un juicio divino»[29].

Jacques Derrida consagró a estas páginas del *Proceso*, y a la leyenda que forma su núcleo, un estudio en el que muestra que el carácter inaccesible de la Ley en Kafka no se debe al hecho de que sea demasiado compleja o demasiado exigente, sino a que el concepto mismo de Ley está privado de su propia base. Freud mostró que la idea según la cual la Ley sería la emanación de un principio transcendental sólo es una ilusión del Yo; según Derrida, lo mismo ocurre con el texto de Kafka, cuya topografía hace impensable la idea de un origen, de una primera Ley de la Ley que garantizase su autoridad[30]. La posición de

[28] *L. P.*, pág. 478.

[29] *Walter Benjamin: historia de una amistad, op. cit.*

[30] «Préjugés devant la loi», en J. Derrida, V. Descombes, G. Kortian, Ph. Lacoue-Labarthe, J. F. Lyotard, J. L. Nancy, *La faculté de juger*, París, Ed. de Minuit, 1985.

Scholem es, sobre este punto, muy diferente. En un pasaje de su diario del 18 de abril de 1934, el filósofo jerusalemita Shmuel Hugo Bergman cita una nota manuscrita de Scholem sobre la noción bíblica del «Dios que oculta su rostro»[31]. «Sería demasiado fácil —escribe Scholem— comprender este pasaje con la ayuda de categorías morales. En realidad, se trata aquí de la idea según la cual Dios se ausenta *sin dejar huella*. No basta con decir, como Kafka, que el amo del lugar se ha retirado al piso superior: no, ha dejado la casa y es imposible de encontrar. Es un estado de desesperanza insondable. Ahora bien, nos enseña la religión a ir donde descubrimos a Dios»[32]. Por oposición a la extrema radicalidad de la interpretación de Derrida, este texto de Scholem lleva muy claramente la marca de una teología negativa, o más exactamente, de una mística negativa, ya que la irremediable ausencia de Dios sería el medio más seguro de encontrarlo. En cuando a Kafka, se podría situar, según Scholem, mucho antes de este momento de «desesperanza insondable», ya que para él Dios no ha «dejado la casa» y no es «imposible de encontrar» no, simplemente «se ha retirado al piso superior». Entendemos mejor ahora por qué Scholem había cerrado su carta a Walter Benjamin con la fórmula siguiente: «Nunca la luz de la Revelación ardió con una luz tan implacable como en la obra de Kafka»[33]. Para Scholem, representa un momento —aunque es un momento límite— de la historia de la Revelación. Sin duda, Dios está ausente del mundo de Kafka; pero sus huellas son tan visibles que basta descifrarlas para descubrir el lugar al que se ha retirado: tras los bastidores de una Ley que se ha vuelto incomprensible, pero que no deja por ello de reinar sobre la conciencia del hombre moderno.

En su «poema didáctico» de 1934 Scholem desarrolla de forma más detallada su interpretación de Kafka[34]:

¿Nos hemos apartado totalmente de ti?
Dios mío, ¿no nos está reservado
ni un hálito de tu paz,
de tu mensaje, en esta noche?

[31] Deuteronomio, XXXI, 18.

[32] Shmuel Hugo Bergman, *Tagebücher und Briefe*, Bd. 1, Königstein/Taunus, Jüdischer Verlag/Athenäum, 1985, pág. 213.

[33] *Walter Benjamin: Historia de una amistad, op. cit.*

[34] Walter Benjamin/Gershom Scholem, *Correspondencia 1933-1940*, trad. de Rafael Lupiani y Begoña Lloret, Madrid, Taurus, 1980, pág. 141.

¿Puede haber expirado tu palabra
así en el vacío de Sión?
¿Ni siquiera se ha introducido
en este reino mágico de apariencia?

Casi consumado hasta el techo
está ya el gran engaño del mundo
Concede Dios, que despierte aquél
al que tu nada penetró.

Sólo así la revelación ilumina
el tiempo que te condenó,
sólo tu nada es la experiencia
que puede obtener de ti.

Sólo así entra en la memoria
la enseñanza que rasga la apariencia:
el más seguro legado
del tribunal oculto.

En la balanza de Job nuestro lugar
fue medido con precisión
sin consuelo como el Día del Juicio
hemos sido conocidos a fondo.

En instancias infinitas
se refleja lo que somos.
Nadie conoce todo el camino
cada trayecto nos ciega.

A nadie le puede ser provechosa la salvación,
esta estrella está demasiado alta
y si también tú hubieras llegado allí,
te obstaculizarías a ti mismo el camino.

Entregada a merced de los poderes
que ya no están dominados por la súplica,
no puede desplegarse ninguna vida
que no se hunda en sí misma.

Del centro de la destrucción
A veces surge un rayo,

mas ingenuo señala la dirección
que nos ordenó la ley.
Desde que este triste conocimiento
permanece intocable ante nosotros,
se ha rasgado súbitamente un velo,
Dios, ante tu majestad.

Tu proceso comenzó en la tierra,
¿concluye ante tu trono?
Tú no puedes ser defendido
ahí no vale ninguna ilusión.

¿Quién es el acusado?
¿tú o la criatura?
Si alguien te lo preguntara
sólo te hundirías en el silencio.

¿Puede hacerse una pregunta así?
¿Es indeterminada la respuesta?
Ay, tenemos que vivir, sin embargo,
hasta que nos interrogue tu tribunal.

Este poema no pretende aportar una interpretación literaria rigurosa del *Proceso* sino que se presenta más bien como una meditación personal, como una orquestación de los ecos que la novela de Kafka puede despertar en un espíritu alimentado con los textos de la mística judía. Como en la epistemología de Benjamin, dos universos, el de Kafka y el de la Cábala, se encuentran en un relámpago y hacen aparecer —fuera de todo vínculo causal— una nueva configuración. Esta reflexión sobre Kafka parte de la situación concreta en la que se encuentra Scholem en este momento de su vida: instalado desde hace más de diez años en Jerusalén, ha visto muy rápidamente, en contacto con la realidad política del país, desmoronarse su ideal de un sionismo «espiritual» consagrado a la regeneración interior del pueblo judío. Esta desilusión adopta, en Scholem, las proporciones de una auténtica crisis metafísica. Su interés cada vez más pronunciado por las doctrinas místicas heréticas se combina con su desencanto político para llevarlo muy cerca de un nihilismo radical. Como contraste con el optimismo ingenuo de sus años de juventud en Alemania, ahora se abandona (un poco como el alegorista evocado por Benjamin, diez años antes, en su libro sobre el drama barroco alemán) a la melanco-

lía insondable del sabio filósofo que un día desveló la inconsistencia de un mundo entregado a la pura inmanencia. Al mismo tiempo, sin embargo, la idea de Dios, como garante de un sentido último de lo real, conserva para Scholem toda su validez; no como presencia substancial, sino como horizonte sobre el que se dibujan las formas vacías de las cosas. De ahí, el estatuto discursivo paradójico de este poema, que aunque trata de la ausencia de Dios, no deja sin embargo de invocarlo. Esta misma paradoja es la que Scholem cree encontrar en las novelas de Kafka, cuyos personajes manifiestan una voluntad obstinada por encontrar sentido a un mundo que, visiblemente (es decir, desde el punto de vista del autor), está desprovisto de él. En otras palabras, si bien la obra de Kafka no ofrece respuestas, no deja de estar obsesionada por una sola y única pregunta, la de saber cuál es la naturaleza de un mundo manifiestamente entregado a la arbitrariedad y al desorden, y sin embargo habitado por la idea de la Ley. La Ley aparece en *El Proceso* como una parodia de sí misma: sólo se habla de tribunales que se reúnen en oscuras buhardillas, de códigos penales que ocultan libritos pornográficos, de jueces que no juzgan, de abogados que ya no creen en la Ley, de policías y verdugos semejantes a detestables actores de provincias. Esta justicia de arcanos e inasibles no traduce ningún orden racional, como tampoco expresa la más mínima voluntad propia. En realidad, se contenta con reflejar el errar el propio acusado: «La justicia no quiere nada de ti. Te toma cuando llegas y te deja cuando te vas»[35].

Para Scholem, la Ley representa en Kafka una metáfora de la idea del sentido. Su reinado equivaldría a la presencia de lo divino en el mundo, su corrupción o su negación a su ausencia. En el «poema didáctico», esta retirada del sentido se traduce mediante la desaparición de tres modalidades —Creación, Revelación, Redención— mediante las cuales, según la tradición judía, la divinidad se manifiesta en el mundo. ¿No habrá que decir más bien que se manifiesta a través de las huellas que ha dejado esta desaparición? Estas huellas, marcas invertidas de una trascendencia desaparecida, es lo que va descifrando el poema de Scholem. Las tres primeras estrofas desenmascaran la idea de Creación, es decir, la creencia en que el mundo tenga un sentido, como una mera ilusión:

> Casi consumado hasta el techo
> está ya el gran engaño del mundo.

[35] Kafka, *El Proceso*, en *Obras Completas*, vol. I, Buenos Aires, Emecé, 1960.

¿Scholem alude aquí a la atmósfera onírica que caracteriza tan a menudo las descripciones de la realidad de Kafka? Sin duda se refiere también a algunas tendencias acósmicas de la mística judía, en las que el mundo material se encuentra reducido, con respecto a la infinitud del Ser divino que llena todo el espacio concebible, a un puro juego de apariencias. En ambos casos, el mundo ya no se concibe como una realidad objetiva, sino como un ensamblaje fortuito de sombras y de reflejos. Esta desrealización del mundo traduce, para Scholem, el espíritu del nihilismo contemporáneo, pero remite igualmente a su desánimo personal. En el momento en que el triunfo del nazismo en Alemania y el deber de acoger en Palestina a las víctimas de la persecución parecían conferir una nueva legitimidad a la empresa sionista, ésta, enfrentada con las reivindicaciones nacionales de los árabes, atravesaba la crisis moral más grave de su historia. Para Scholem, convencido de que el sionismo era ante todo un proyecto espiritual y que debía, para permanecer fiel a sí mismo, reconocer las aspiraciones históricas de los árabes de Palestina, la elección por parte de los dirigentes oficiales del movimiento de una *Realpolitik* de cortas miras significaba el fracaso de la visión utópica en la que siempre había querido creer. Las circunstancias políticas, el nihilismo religioso y la obra de Kafka parecen pues, en Scholem, remitir sin cesar los unos a los otros.

La segunda parte del «Poema didáctico» (de la estrofa 4 a la estrofa 7) tratan del destino de la Revelación en una época que ya no cree en Dios:

> Sólo así la revelación ilumina
> el tiempo que te condenó,
> sólo tu nada es la experiencia
> que puedo obtener de ti.

La noción de «nada de la Revelación» constituye el centro mismo de la interpretación de Kafka por Scholem. Este último trata de ilustrar su sentido en las dos cartas dirigidas a Walter Benjamin durante el verano de 1934. Retomando la fórmula del «Poema didáctico» había escrito en primer lugar: «El mundo de Kafka es el mundo de la Revelación, claro que en la perspectiva en la que se dirige de nuevo a su propia nada»[36]. Dos meses más tarde, precisará:

[36] Walter Benjamin/Gershom Scholem, *Correspondencia 1933-1940*, *op. cit.*, pág. 143.

Preguntas qué entiendo por la «Nada de la Revelación». Me refiero a un estado en el que ésta aparece vacía de significado, en el que si bien se afina y es válida, sin embargo no significa. Cuando falta la riqueza de la significación y lo que se manifiesta, reducido a un punto cero de contenido propio, sin embargo no se desvanece (y la revelación es algo que se manifiesta), entonces surge la Nada. Se entiende que en la religión éste es un caso límite del que no se sabe en realidad si es factible[37].

Ahora bien, hay que saber que, en Scholem, el término «Revelación» traduce la noción hebraica de «Torá», y que, de acuerdo con la polisemia de este vocablo, implica también las nociones de Ley y de Doctrina. La «nada de la Revelación» designa pues un momento paradójico en la historia de la tradición, el de una ruptura decisiva (pero no definitiva), en la que la Ley ya ha perdido el principio de su autoridad, pero su sombra sigue perfilándose en el horizonte de nuestra cultura. Este momento histórico sólo encarna de forma imperfecta todas las connotaciones posibles de la «nada de la Revelación», ya que se trata de un «caso límite de la religión», siempre amenazada con caer más acá o más allá de su propio eje, ya en el ateísmo puro y simple, ya en formas más o menos radicales de duda o de angustia religiosa. Pero es precisamente esta inestabilidad, este errar a uno y otro lado de una frontera que a su vez es versátil, lo que impide comprender la «nada de la Revelación» en términos de lógica de los contrarios y lo que no nos permite entrever su sentido salvo a través de los meandros de la ficción.

La tesis según la cual la Revelación «conserva su validez» incluso cuando está «vacía de todo significado», y por lo que podemos erigirla en categoría interpretativa, diferencia claramente la posición de Scholem de la de Benjamin. Su discusión había partido de un pasaje del ensayo de Benjamin sobre Kafka relativo al significado de uno de los personajes tipo de las novelas de Kafka, el del *estudiante*. Benjamin, al tratar de precisar la función simbólica de este personaje en el universo de la novela, habla de «escolares sin escritura»[38]. Scholem cuestiona esta interpretación, cuyo sentido aprecia con toda claridad: para Benjamin se trata de afirmar que, en nuestro mundo irremediablemente secularizado, la tradición religiosa ya no puede ofrecer un modelo convincente de explicación de la realidad. Scholem, por su parte,

[37] *Ibíd.*

[38] Walter Benjamin, «Franz Kafka, en el décimo aniversario de su muerte», en *Angelus Novus, op. cit.*, pág. 125.

comprende a los estudiantes de Kafka como representantes simbólicos de una época «que ya no sabe descifrar las Escrituras»[39]. Fórmula tan codificada como la de Benjamin, y que significa que aunque la Revelación (es decir, para Scholem, los textos de la tradición judía) nos aparezca ahora mismo como incomprensible, no ha quedado anticuada para siempre, y llegará quizá un día en el que hable de nuevo a los hombres. Cuando Benjamin le responda que en el fondo, las dos interpretaciones vienen a ser la misma, al menos en lo que se refiere al juicio que se emite sobre la modernidad en cuyo seno vivimos, Scholem destacará con fuerza que toda la diferencia está precisamente en el juicio que se hace sobre el futuro de la tradición. ¿Ha muerto para siempre o simplemente está interrumpida? En otras palabras: ¿la tradición es capaz de renovarse radicalmente, de revestir algún día unas formas hoy imprevisibles que le devuelvan su pertinencia perdida? Precisamente sobre esta creencia en una plasticidad infinita de la tradición se fundamenta la «teología negativa» de Scholem, y es aquí donde se diferencia de un nihilismo puro y simple.

La creencia en un posible despertar de la tradición encuentra no obstante su contrapartida en el cuestionamiento excesivo del sueño en el que está hundida en la actualidad. Que el texto de la Revelación ya no sea descifrable para nosotros se traduce en la obra de Kafka con la metáfora de la Ley ininteligible. Sin embargo, aunque parezca haber perdido todo significado, no deja de perseguir al héroe kafkiano con una violencia obsesiva. En *El Proceso*, esta Ley que procede del padre aparece con la forma simbólica de un tribunal que juzga en la sombra, cuyos fallos no se pronuncian jamás pero que conserva el poder de condenar al acusado a la pena de muerte. En la *Carta a mi padre*, Kafka habla del «sentimiento de culpabilidad sin límites» que la tiranía paterna había provocado en él, y cita a este respecto la última frase de *El Proceso*: «Es como si la vergüenza tuviera que sobrevivirle»[40]. Este sentimiento de culpabilidad infinita es lo que, para Scholem, convierte al héroe de Kafka en el representante simbólico del hombre moderno que sigue viviendo a la sombra de una Ley que ha quedado caduca desde hace tiempo:

> Sólo así entra en la memoria
> la enseñanza que rasga la apariencia:

[39] Benjamin/Scholem, *Correspondencia 1933-1940, op. cit.*

[40] Kafka, *El proceso*, en *Obras Completas, op. cit.*, vol. I.

el más seguro legado
del tribunal oculto.

En la balanza de Job nuestro lugar
fue medido con precisión
sin consuelo como el Día del Juicio
hemos sido conocidos a fondo.

A la idea de la unidad de la Ley se enfrenta la experiencia de las exigencias contradictorias con las que nos vemos enfrentados; la inevitable dispersión de nuestra praxis hace impensable la idea misma de una ética coherente:

Nadie conoce todo el camino
cada trayecto nos ciega.

La misma imagen aparece en Kafka y en un contexto totalmente diferente. En su relato *El nuevo abogado*, la metáfora tradicional del camino se deshace progresivamente en función del avance laberíntico de la narración. Más aún: el hecho de que ahora la idea misma de un camino que lleva a la verdad se haya vuelto impensable está relacionada, en el texto de Kafka, con la rebelión contra la autoridad paterna:

> Hoy —nadie podría negarlo— no hay ningún Alejandro Magno. Hay muchos que saben matar; tampoco escasea la habilidad necesaria para asesinar a un amigo de un lanzazo por encima de la mesa del festín; y para muchos Macedonia es demasiado reducida y maldicen en consecuencia a Filipo el padre; pero nadie, nadie puede abrirse paso hasta la India. Aun en sus días las puertas de la India estaban fuera de todo alcance, pero no obstante, la espada del rey señaló el camino. Hoy, dichas puertas están en otra parte, más lejos, más arriba; nadie muestra el camino; muchos llevan espadas; pero sólo para blandirlas, y la mirada que las sigue sólo consigue marearse[41].

Inspirándose en uno de los temas fundamentales de la cosmogonía luriánica, el del rayo de luz divina que, procedente del Infinito primordial, cruza la nada y une el mundo creado a su fuente trascendente, Scholem invierte el sentido tradicional de esta imagen mítica y, en lugar de ver en ella una metáfora de la revelación del sentido por encima del abismo que nos separa del infinito, lee por el contrario el símbolo de su subversión:

Del centro de la destrucción
a veces surge un rayo,
mas ninguno señala la dirección
que nos ordenó la ley

Esta retirada de la Ley que refleja, en cierta medida, el alejamiento del hombre moderno con respecto a ella, no significa para Scholem que la idea misma de la Ley se nos haya vuelto ajena, sino más bien que se descubre en su esencia misma como *impracticable*. Por dos razones: por una parte, porque ya no sabemos lo que esta Ley que no comprendemos exige realmente de nosotros. Por otra parte, porque, al presentarse como la traducción en lenguaje de la praxis de una verdad absoluta, nos coloca ante una contradicción sin salida: la de la perfección y la realidad. La exhortación práctica a hacer realidad el Absoluto tropieza con una imposibilidad tan fundamental como la ambición teórica de concebir el Infinito. Desde 1932 Scholem había escrito que «lo absolutamente concreto es absolutamente impracticable»[42]. Está claro que aquí no se trata del formalismo de la Ley kantiana, sino más bien de la Ley religiosa judía, definida por su enorme concreción, por la precisión minuciosa con que codifica los menores aspectos de comportamiento cotidiano. Las deliberaciones interminables de los personajes de Kafka, sus dudas ante la menor decisión concreta, recuerdan a Scholem la obsesión perfeccionista propia de la práctica religiosa judía. Es notable que esta misma fórmula vuelva, de forma casi literal, veinticinco años más tarde, en una de las *Diez Proposiciones no históricas sobre la Cábala*, texto capital en el que Scholem revela algunos de sus puntos de vista más personales sobre la comprensión de la mística judía. «La "verdadera lengua" —escribe Scholem— no se puede hablar, como tampoco lo absolutamente concreto se puede concebir»[43]. La noción de una «verdadera lengua» remite a una noción clásica del judaísmo tradicional, la de una lengua ideal que refleje la esencia misma de lo real y que sea la única que hace concebible la utopía de una comunicación universal al final de los tiempos. Paralelamente, Scho-

[41] Franz Kafka, «El nuevo abogado», en *La condena*, trad. de J. R. Wilcock, en *Obras Completas, op. cit.*

[42] «Offener Brief an den Verfasser der Schrift "Jüdischer Glaube in dieser Zeit"», en *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung*, 8 (1932).

[43] *Judaica 3*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1973, pág. 271.

lem se refiere aquí al concepto de «verdadera lengua» desarrollado por Walter Benjamin en su ensayo sobre *La tarea del traductor*, este «lenguaje de verdad» en el que se conservan, silenciosos y sin tensión alguna, los últimos misterios alrededor de los que se afana todo el pensamiento»[44]. No obstante, en Benjamin (y sin duda también para la mística judía) esta lengua ideal no puede ser un lenguaje verbal, ya que ningún idioma particular es capaz de realizar una coincidencia perfecta con el conjunto de lo real: «sólo en la medida en que es fragmentario, el lenguaje se puede enunciar», escribe Scholem[45]. Si la «verdadera lengua» debe comprenderse como una totalidad abstracta, la verdad de la Ley aparece como una totalidad concreta, es decir, como un principio general que gobierna todos los comportamientos particulares. Esta pretensión desmesurada (que define precisamente a la Ley judía) tropieza con la multiplicidad sin límites de la realidad, es decir, con su imprevisibilidad esencial. Por esta razón la Ley, cuya totalidad (es decir, su sentido verdadero) sólo se puede transmitir a través del esoterismo de su interpretación mística, sólo nos es accesible, en la praxis, en su forma infinitamente fragmentada, la de una interminable colección de preceptos detallados; como totalidad significada, es fundamentalmente impracticable.

Por otra parte, el mundo de Kafka parece visto a través de una lente de extraordinario aumento, de modo que aparece dotado de una concreción casi sobrenatural. Todo es inestable, tambaleante, precario, pero al mismo tiempo desesperadamente inmutable y como petrificado. Esta decadencia sin remedio que detecta Scholem y que recuerda la descripción del mundo barroco de Walter Benjamin, es la de un universo irremediablemente corrompido, que ya no tiene posibilidad de salvación. Aquí la Ley no sirve de ninguna ayuda, aunque el mundo evocado por Kafka parezca estar en todo momento a punto de alcanzar su propia redención. Las cosas tienen una pesadez tal que ya nada puede hacer que se muevan; el menor cambio, la menor decisión adoptan en Kafka el carácter de esfuerzos sobrehumanos y por lo tanto condenados anticipadamente al fracaso. «Me parece perfectamente lógico —escribe Scholem a Benjamin— que este mundo en el que las cosas se presentan como tan extremadamente concretas, y en el que el menor paso que hay que realizar parece sin embargo irrealizable, aparezca como un mundo en decadencia»[46].

[44] Walter Benjamin, «La tarea del traductor», en *Angelus Novus, op. cit.*
[45] *Judaica 3*, pág. 271.
[46] Benjamin/Scholem, *Correspondencia 1933-1940, op. cit.*

Está claro que en este universo toda esperanza de redención es ilusoria. También aquí la obra de Kafka se le aparece a Scholem como una representación metafórica de nuestro mundo moderno «del que Dios se ha retirado»:

> A nadie le puede ser provechosa la salvación,
> esta estrella está demasiado alta,
> y si también tú hubieras llegado allí,
> te obstaculizarías a ti mismo el camino.

Tres años antes, Scholem había escrito a Benjamin que en Kafka «la anticipación de la Redención no es posible»[47]. Esta fórmula, al igual que la estrofa del «poema didáctico», aluden a *La estrella de la Redención*, una de cuyas ideas centrales es precisamente la de la anticipación de la Redención. Sabemos que para Rosenzweig el pueblo judío vive anticipadamente la realización final de la historia a través del simbolismo de los ritos. La anticipación simbólica del futuro es el único medio de vivir como una experiencia actual la naturaleza esencialmente imaginaria de la Redención. Scholem, que tenía una profunda admiración por *La estrella de la Redención* («es raro ver una estrella de tanta grandeza aparecer en el horizonte», había escrito en 1931)[48], considera no obstante que la idea de una anticipación simbólica de la Redención priva al mesianismo judío de su dinamismo histórico, reduciéndolo al ejercicio de una pura piedad. Sin duda, la Cábala luriánica había insistido también en la función redentora de las prácticas rituales; para Scholem, el hombre moderno, al haber perdido la creencia en la autoridad absoluta de la Ley, ya no es capaz de activar las fuerzas utópicas que, según la Cábala, posee esta última.

De la misma forma, los personajes de Kafka no se definen por su grado de proximidad o de alejamiento de la Ley, ya que ignoran sus requerimientos exactos. Por el contrario, están librados a la arbitrariedad de un juego de fuerzas cuyo mecanismo se les escapa. Si bien la sombra de la Ley antigua sigue planeando sobre ellos, sometiéndolos a los tormentos de un proceso interminable, el juicio final nunca podrá realizarse; la complejidad infinita de una realidad que las categorías religiosas ya no pueden explicar arrastraría a procuradores, abogados y jueces por un dédalo de argumentos y contraargumentos del que es imposible salir. Por esta razón el mundo de Kafka es el de un

[47] *Walter Benjamin: historia de una amistad, op. cit.*
[48] *M.J.*, pág. 450.

cuestionamiento perpetuo: ¿Somos realmente víctimas de una Ley indescifrable, o bien la idea de que se ha entablado un proceso contra nosotros no es más que una ilusión que hemos forjado nosotros mismos? A esta pregunta, Scholem responde con otra pregunta, que cuestiona la legitimidad misma de la primera. Porque, ¿cómo podríamos saber si el universo de la Ley existe fuera de nosotros, ya que la frontera que supuestamente separa la conciencia y lo que sería ajeno a ella, el dentro y fuera, no es a su vez más que un momento de nuestra subjetividad, una línea imaginaria infinitamente desplazable?

¿Puede hacerse una pregunta así?
¿Es indeterminada la respuesta?

Estas preguntas que remiten sin cesar a otras preguntas, esta perspectiva abismal permanente para cada interrogación, tan característica de la lógica de Kafka, parece responder al principio más original de la epistemología cabalista, tal como la define Scholem en *Dix Propositions*:

> Naturaleza del conocimiento en la Cábala: la Torá es el médium en cuyo interior se realiza todo conocimiento. El símbolo del «espejo que ilumina» que los cabalistas aplicaron a la Torá es instructivo a este respecto. La Torá es el médium en el que se refleja el conocimiento [...] El conocimiento es el rayo de luz a través del cual la criatura trata de salir de este médium para llegar a sus propios orígenes; pero está inevitablemente condenada a permanecer en el interior del médium, porque el propio Dios es Torá, y el conocimiento no puede hacernos salir de él. Hay algo infinitamente desesperado en la idea que se desarrolla en la primera página del Zohar, a saber, que el conocimiento supremo no tiene objeto. La naturaleza mediata del conocimiento se desvela en la forma clásica de la pregunta: el conocimiento es una pregunta fundada en Dios, a la que no corresponde ninguna respuesta[49].

Por esta razón, en la espiral sin fin de las preguntas sin respuesta, nuestro abandono es tal que sólo la muerte puede poner término al proceso:

Ay, tenemos que vivir sin embargo,
hasta que nos interrogue tu tribunal.

[49] *Judaica 3*, pág. 265 y ss.

III

En los años 1937-1938 Scholem pidió en diferentes ocasiones a Benjamin que le expusiera el estado más reciente de sus ideas sobre Kafka. Tenemos así la larga carta del 12 de junio de 1938 en la que Benjamin, desplazando los acentos, parte (al menos implícitamente) de una reflexión sobre *El Castillo*. Aunque no se cite explícitamente el nombre de esta obra, está claro que aquí Benjamin se refiere a las aventuras de K. en el pueblo en el que se ha instalado provisionalmente. Benjamin observa, en primer lugar, que los esfuerzos de K. no tienden tanto (como había sostenido Max Brod) a llegar al castillo como a comprender las verdades que implica. No tarda en comprender que esta verdad es inalcanzable y quizá ni siquiera existe. Efectivamente, cada uno de los aldeanos se ha formado su propia opinión sobre la naturaleza del castillo, y estos diferentes puntos de vista son tan contradictorios que K. se acaba preguntando si, tras esta multiplicidad de relatos divergentes, existe una verdad única. Es decir: los diferentes relatos —que son otras tantas tradiciones orales— no se dejan acumular para formar un corpus homogéneo. En un ensayo de 1936 consagrado a Leskov, Benjamin había definido el relato como la transmisión de una sabiduría; esta sabiduría a su vez, podría representar la «cara épica de la verdad»[50], en la que la organización del relato refleja, en una modalidad narrativa, la coherencia interna de una determinada visión del mundo. Es precisamente esta coherencia épica de la verdad la que, para Benjamin, ha dejado de existir en Kafka. *El Castillo* podría ser el ejemplo mismo de una obra que ya no trata de transmitir una forma determinada de verdad, todo lo contrario, pone en escena, tanto a través del aspecto laberíntico de su fábula como por la fragmentación del discurso narrativo, la disolución de la idea misma de verdad. En Kafka, escribe Benjamin, ha desaparecido la consistencia «haggádica» de la verdad[51]. En este sentido, la obra de Kafka podría reflejar una «enfermedad de la tradición». El genio de Kafka consistiría precisamente en convertir esa enfermedad, es decir, la imposibilidad de transmitir en este momento una verdad coherente, en el tema mismo de su relato. Es más, esta imposibilidad se podría encarnar en la forma misma de la narración. Exactamente como los aldeanos que, aunque saben que la verdad sobre el castillo no se conocerá jamás, si-

[50] Walter Benjamin, «El narrador», en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos (Iluminaciones IV)*, *op. cit.*

[51] Benjamin/Scholem, *Correspondencia 1933-1940*, *op. cit.*

guen insistiendo en aportar sus relatos contradictorios, también Kafka «renuncia a la verdad para aferrarse a su posibilidad de transmisión». Por esta razón, escribe Benjamin, «ya no se trata de sabiduría». Lo que subsiste, son solamente «sus productos de descomposición», y ante todo, en lugar de la exposición de la verdad, el «rumor de las cosas verdaderas (una especie de charloteo teológico en el que se habla de cosas caducas y anticuadas)»[52].

En cuanto a Scholem, no puede dejar de suscribir un análisis semejante, ya que la «enfermedad de la tradición» que Benjamin diagnostica en Kafka parece coincidir con la crisis de la Revelación que había descrito él mismo cuatro años antes. No obstante, de la misma forma que no había aceptado, en aquella época, la idea de la caducidad definitiva de la Escritura, tampoco está dispuesto a ver en la desintegración de los procedimientos de transmisión de la verdad el signo de una detención irreversible de la tradición. La tradición, escribe Scholem, siempre ha conocido fluctuaciones; la posibilidad de un largo periodo de silencio está escrito en su historicidad misma: «la antinomia del elemento haggádico [...] no es propio de la Haggadah kafkiana, está implicada en la naturaleza propia de la Haggadah [...] Esta "enfermedad" forma parte de la esencia misma de la proyección mística; el hecho de que el único aspecto vivo de la tradición sea el puro hecho de su transmisibilidad es una manifestación totalmente natural de su declive, de sus altibajos»[53].

El estudio histórico de la Cábala había revelado a Scholem la paradoja fundamental que rige la tradición mística judía: se presenta, en su naturaleza misma, como *tradición oral*, esencialmente rebelde a toda traducción escrita. La función social de este esoterismo, es decir, la voluntad de proteger una doctrina secreta contra su divulgación a la masa de los profanos, sólo es el aspecto más exterior de una necesidad interna, inmanente a la dialéctica misma de la tradición mística. Esta última, efectivamente, en su principio pretende menos transmitir un cuerpo de doctrina, un contenido de verdad, que una forma de abordarlo, una disposición del espíritu, es decir, un *horizonte de lectura* o de interpretación. Desde el instante en que una dirección de lectura de este tipo se hace explícita o se objetiva, en un texto específico, este texto necesita también para su comprensión una nueva clave de interpretación. En este sentido, en toda fijación escritural, existe un aspecto exotérico, al que se enfrenta la oralidad de la tradición mística. Esta última está abierta a todas las incertidumbres de la memoria colectiva; llega pues necesariamente el momento en el que, para no ser olvidada, debe ser consignada por escrito. Inmediatamente, lo que había sido concebido en un principio como un horizonte de sentido se transforma en tema de un discurso, que a su vez necesita ser interpretado. Dialéctica sin fin, en la que se expresa la naturaleza abisal de la tradición esotérica: en la medida en que, en su fondo, *no significa nada*, en que no se puede conceptualizar, ni siquiera formular, lo que la constituye como tradición es propiamente intransmisible; a la inversa, lo que se transmite de ella no la contiene jamás. Tal es el sentido de la primera de las *Dix Propositions non historiques sur la Kabbale*:

> El cabalista afirma que existe una tradición a propósito de la verdad, y que esta tradición es transmisible. Afirmación irónica, pues la verdad de la que aquí se trata tiene todo tipo de propiedades, pero con seguridad no la de ser transmisible. Puede ser conocida, pero no se puede transmitir; y lo que en ella se convierte en objeto de una transmisión es precisamente lo que ya no la contiene. La auténtica tradición sigue oculta; sólo en sus fases de declive se dirige hacia un objeto, y sólo en este declive se hace visible en toda su grandeza[54].

En este sentido, la «enfermedad de la tradición» de que habla Benjamin, es decir, el grado de invisibilidad que ha alcanzado en este momento, sería el signo, no de su muerte, sino por el contrario de su repliegue sobre su esencia misma, mientras que, paralelamente, su transformación en objeto de estudio histórico es lo que podría testimoniar más claramente su declive.

Para Scholem, la obra de Kafka ilustra a su manera la lección de la leyenda hasídica redactada por Agnon, y con la que elegirá cerrar su libro *Las grandes tendencias de la mística judía* (libro escrito a partir de una serie de conferencias realizadas en Nueva York durante el verano de 1938, en el mismo momento en que Benjamin le dirigía su carta sobre Kafka):

> Cuando el Baal Shem Tov tenía una tarea difícil de realizar, se dirigía a un lugar determinado del bosque, encendía fuego y se sumergía en una oración silenciosa; y lo que tenía que hacer se realizaba. Cuando, una generación más tarde, el Maggid de Meseritz se vio enfrentado con la misma tarea, se dirigió al mismo lugar del

[52] *Ibid.*
[53] *Ibid.*

[54] *Judaica 3*, pág. 264.

> bosque y dijo: «ya no sabemos encender el fuego, pero todavía sabemos decir la oración»; y lo que tenía que realizarse se realizó. Una generación más tarde, Rabbi Moshe Leib de Sassov tuvo que realizar la misma tarea. También se dirigió al bosque y dijo: «ya no sabemos encender el fuego, ya no conocemos los misterios de la oración, pero todavía sabemos el lugar preciso del bosque en el que todo ello transcurría y debe ser suficiente»; y fue suficiente. Pero cuando pasó otra generación y Rabbi Israel de Rishin tuvo que hacer frente a la misma tarea, se quedó en su casa, sentado en su sillón y dijo: «Ya no sabemos encender el fuego, ya no sabemos decir la oración, ni siquiera conocemos el lugar del bosque, pero todavía sabemos relatar la historia»; y la historia que relató tuvo el mismo efecto que las prácticas de sus antecesores[55].

A diferencia de Benjamin, Scholem pensaba que la crisis del relato (es decir, de la tradición) que refleja la obra de Kafka sigue testimoniando una forma determinada de «relatar la historia». «Tal es —comentó Scholem— la situación en la que nos encontramos actualmente y la de la propia mística judía.» Todo lo que queda de misterio sumergido es el relato que podemos hacer de él; en cuanto a la obra de Kafka es el relato de esa desaparición: a través de la literatura, la historia secreta de las verdades originales (incluso cuando ya se han olvidado) se sigue relatando.

IV

Para Benjamin, los textos de Kafka tienen formalmente la estructura de parábolas, de relatos codificados que remiten a una significación oculta que el lector se obstina en buscar. A diferencia de las verdaderas parábolas (bíblicas o evangélicas), la forma alegórica en Kafka es engañosa, las puertas se abren sobre habitaciones vacías, detrás de estas fábulas laberínticas no se oculta ninguna verdad. Muchos años más tarde, Scholem recuperará esta idea, pero traduciéndola, también aquí, al lenguaje de una mística negativa: la ausencia, en los relatos de Kafka, de una verdad alegórica se convierte para él en la alegoría misma de la ausencia de verdad. A los ojos de Scholem, los personajes de Kafka perciben el mundo, a la manera de algunos místicos judíos, como un texto codificado que trata desesperadamente —pero siempre en vano— de descifrar:

[55] *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Siruela, 1996.

> La palabra de Dios tiene que ser infinita o, en otros términos, la palabra absoluta carece aún de significado en sí, pero está preñada de él. Se va desplegando en infinitos planos de sentido, en los cuales adopta, desde el punto de vista humano, el aspecto de figuras finitas y comprensibles. Con ello se expresa el esencial *carácter de clave* que corresponde a la exégesis mística. La *nueva* revelación que le ha sido otorgada al místico se presenta como *clave* de la revelación. Aún más: la clave puede perderse incluso, pero siempre queda el impulso infinito que acucia a buscarla. Ésta no es sólo la situación en la cual los escritos de Franz Kafka nos presentan los impulsos místicos, por así decir, reducidos al grado cero, y aun en el grado cero mismo, en el que parecen desaparecer, conservan una infinita eficacia. Es ya la situación de los místicos talmúdicos del judaísmo, tal y como uno de ellos la describió genialmente hace mil setecientos años en forma anónima y en un lugar desconocido. Orígenes, nos dice en su comentario a los Salmos, que un sabio «hebreo» —probablemente un miembro de la academia rabínica de Cesarea— le explicó que las Sagradas Escrituras se asemejan a una gran casa con muchísimos aposentos, y que delante de cada aposento se encuentra una llave, pero no la que conviene. Las llaves de todos los aposentos están cambiadas, y la difícil y al tiempo importante tarea consiste en encontrar la llave adecuada. Esta parábola, que enlaza ya la situación kafkiana con una tradición talmúdica en pleno desarrollo, sin ser juzgada en absoluto de manera negativa, nos puede dar una idea en último término de lo profundamente enraizado que está el mundo kafkiano en la genealogía de la mística judía[56].

Este pasaje es característico en la concepción de la verdad que Scholem atribuye a Kafka, y que ya detecta en el origen la historia de la mística judía. Se trata en este caso, como en la teoría de la «nada de la Revelación» de un caso límite del conocimiento, en el que la verdad, dotada de una plasticidad casi ilimitada, no deja de formar el horizonte ideal de toda sabiduría. Efectivamente, todas las llaves se han mezclado; pero lo más decisivo es que siguen existiendo llaves, y la esperanza utópica de ver que un día cada llave se adapte a la cerradura que le corresponde sigue definiendo el objetivo ideal de nuestros esfuerzos. No deja de ser cierto que, en nuestra realidad vivida, esta búsqueda de la verdad no conoce final. Quizá sea la razón por la cual los textos de Kafka, que ponen en escena una persecución obsesiva del sentido, se abren a su vez a un trabajo interpretativo y sin fin. Como si Kafka hubiera convertido este proceso de búsqueda infinita en el prin-

[56] *La Cábala y su simbolismo*, trad. de J. A. Pardo, México, Siglo XXI, 1978, pág. 12.

cipio formal de su propia obra; como si sus propios textos reflejaran el proceso siempre reiterado de su propia interpretación.

Que la búsqueda de la verdad sea una empresa desesperante (aunque la idea de verdad siga perfilando en el horizonte de nuestro pensamiento), tal es, según Scholem, la intuición central sobre la que podría descansar la afinidad entre el mundo de Kafka y el de una determinada mística judía. ¿Es casual —se pregunta Scholem— que sea precisamente en Praga donde la más radical de estas tendencias místicas, es decir, la herejía frankista, haya dejado sus huellas más duraderas?

> En Praga, un siglo antes de Kafka, Jonas Wehle había redactado (a través de su yerno Löw von Hönigsberg) cartas y escritos que nunca se publicaron, pero que sus discípulos frankistas recogieron después cuidadosamente. Se dirigía a los últimos adeptos de una Cábala que había degenerado en herejía, la de un mesianismo nihilista que trataba de hablar el lenguaje de la Ilustración. Había sido el primero en plantearse la pregunta siguiente (y en responder afirmativamente): cuando el hombre fue expulsado del Paraíso, ¿acaso la víctima principal de esta expulsión no fue el hombre sino el propio Paraíso? Este aspecto del problema se había descuidado bastante hasta entonces. ¿Fue la simpatía de las almas lo que inspiró a Kafka, un siglo más tarde, ideas extrañamente similares? Quizá porque no sabemos lo que ha ocurrido con el Paraíso, se preguntó por qué «el Bien tiene, en cierto sentido, un algo desesperante». En realidad, estas consideraciones parecen emanar de alguna Cábala herética. Porque Kafka supo, mejor que nadie, mostrar esta frontera en la que se unen el nihilismo y la religión. Por esta razón, sus obras, que expresan en forma secularizada la sensibilidad propia de la Cábala (de la que, sin embargo, no sabía nada) tienen, para algunos lectores de nuestros días, algo del resplandor riguroso de los textos canónicos, una perfección rota[57].

[57] *Judaica 3*, pág. 271.

CAPÍTULO 9

Lenguaje y secularización

I

A finales de 1926, Gershom Scholem escribió el texto siguiente, que dedica a Franz Rosenzweig:

> A propósito de nuestra lengua. Una confesión.
> Para Franz Rosenzweig, con ocasión del 26 de diciembre de 1926.
>
> Ese país es como un volcán en el que hierve el lenguaje. Se habla de todo lo que podría conducirnos al fracaso, y más que nunca de los árabes. Pero existe otro peligro, mucho más inquietante que la nación árabe, que es una consecuencia necesaria de la empresa sionista; ¿qué ocurre con la «actualización» de la lengua hebraica? Esta lengua sagrada con la que alimentamos a nuestros hijos ¿no constituye un abismo que no dejará de abrirse algún día? Porque la gente de aquí no sabe lo que está haciendo. Creen haber secularizado la lengua hebraica, haber suprimido su aspecto apocalíptico. Por supuesto, no es cierto; la secularización sólo es una *forma de hablar*, una frase hecha. Es imposible vaciar su carga de palabras llenas de sentido, a menos que se sacrifique el propio lenguaje. El volapuk fantasioso que se habla por las calles define exactamente el espacio lingüístico inexpresivo que ha hecho posible la «secularización» del idioma. Si transmitimos a nuestros hijos la lengua tal y como nos ha sido transmitida, si nosotros, generación de transición, resucitamos para ellos el lenguaje de los libros antiguos para que pueda revelarles de nuevo su sentido, ¿no es posible que la fuerza religiosa

de este lenguaje se vuelva violentamente contra los que lo hablan? Y el día en que se produzca esta explosión, ¿cuál será la generación que sufra sus efectos? En cuanto a nosotros, vivimos en el interior de nuestra lengua, como ciegos que caminan sobre un abismo. Cuando se nos devuelva la vista, a nosotros o a nuestros descendientes, ¿no caeremos en el fondo de ese abismo? Nadie puede saber si el sacrificio de los que sean aniquilados con esta caída será suficiente para cerrarlo.

Los iniciadores del movimiento de renacimiento del hebreo tenían una fe ciega, casi fanática, en el poder milagroso de esta lengua. Fue su suerte. Porque si hubieran tenido el don de la clarividencia, nunca habrían tenido el valor demoniaco de resucitar un idioma condenado a convertirse en un esperanto. Son los mismos que siguen, incluso ahora, avanzando como posesos sobre un abismo desde el que no se alza ningún sonido, y transmiten a nuestra juventud los nombres y los signos de antaño. En cuanto a nosotros, nos embarga el miedo cuando en un discurso nos golpea un término religioso empleado sin discernimiento por un orador, movido quizá por una intención consoladora. Este idioma está preñado de catástrofes futuras. No puede quedarse como está ahora. En realidad, son nuestros hijos, ellos que ya no conocen otro idioma, ellos y sólo ellos, los que deberán pagar el precio de este encuentro que les hemos preparado, sin habérselo preguntado, sin habérnoslo preguntado a nosotros mismos. Llegará un día en que la lengua se volverá contra los que la hablan. Ya conocemos instantes como éstos que nos estigmatizan, que nunca podremos olvidar, en los que se revela toda la desmesura de nuestra empresa. Ese día ¿tendremos una juventud capaz de hacer frente a la rebelión de una lengua sagrada?

El lenguaje es nombre. En el nombre está sepultada la potencia del lenguaje, en él está sellado el abismo que encierra. Por haber invocado diariamente los nombres de antaño, ya no depende de nosotros apartar los poderes que encierran. Una vez despiertos, se manifestarán a la luz del día, pues los hemos invocado con una violencia terrible. El idioma que hablamos es rudimentario, casi fantasioso. Los nombres rondan por nuestras frases, los escritores o periodistas juegan con ellos, fingiendo creer, o hacer creer a Dios que todo esto no tiene importancia. Y sin embargo, en este idioma envilecido y espectral, la fuerza de lo sagrado parece hablarnos a menudo. Porque los nombres tienen vida propia. Si no la tuvieran, ¡ay de nuestros hijos, que quedarían librados sin esperanza a un futuro vacío!

Entre las palabras hebreas, todas las que no son neologismos, todas las que se han tomado del tesoro de «nuestra maravillosa y antigua lengua» están cargadas de sentido hasta estallar. Una generación como la nuestra, que asume la parte más fértil de nuestra tradición, quiero decir, su idioma, no podrá —aunque lo desee ardientemente— vivir sin tradición. Cuando llegue la hora en que la fuerza enterrada en el fondo de la lengua hebraica se manifieste de nuevo, en la que el «habla» de la lengua, su contenido, recupere su forma, nuestro pueblo deberá enfrentarse de nuevo con esta tradición sagrada, señal misma de la decisión que hay que tomar. Entonces deberá someterse o desaparecer. Porque en el corazón de esta lengua en la que no dejamos de evocar a Dios de mil formas —haciéndolo volver así, en cierta forma, a la realidad de nuestra vida— el mismo Dios no permanecerá silencioso. Esta inevitable revolución del lenguaje, en la que la Voz se hará oír de nuevo, es el único tema del que nunca se habla en este país. Porque los que se encargaron de resucitar la lengua hebraica no creían en la realidad del juicio al que nos someten a todos. Quiera el cielo que la ligereza con la que nos hemos visto arrastrados por este camino apocalíptico no nos lleve a la perdición.

Jerusalén, 7 Teweth 5687.

Este texto de Gershom Scholem recientemente descubierto[58] es asombroso en muchos aspectos. Redactado tres años después de la llegada de Scholem a Palestina, revela un desánimo profundo respecto al sionismo, al menos tal y como se manifiesta en la praxis concreta, y una desesperación casi apocalíptica ante el proceso de secularización del judaísmo que se desarrolla ante sus ojos. Para el joven Scholem (tiene entonces 29 años) el síntoma más característico, y al mismo tiempo más inquietante, de esta evolución es de orden lingüístico: el paso de la lengua hebraica de su estatuto tradicional de lengua sagrada a su nueva función de lengua de uso y de comunicación supone, no sólo el olvido de los contenidos religiosos de la lengua, sino, lo que es infinitamente más grave, su caída en la trivialidad y la insignificancia, es decir, para Scholem, su *profanación*. Lo que llama aquí la atención es la pasión con la que Scholem, historiador de la mística judía, entra en los temas que estudia y se identifica con ellos. Identificación que, sin duda alguna, arroja una nueva luz sobre las relaciones, en Scholem, entre el sabio y el hombre, entre el especialista que busca la objetividad y el individuo comprometido con una historia. En este sentido, el texto de 1926 ilustra perfectamente la complejidad de la correlación, en Scholem, entre la escritura de la historia y la historicidad del historiador.

[58] Quiero agradecer a la Sra. de F. Scholem su autorización para publicarlo, en 1985, en *Archives de sciences sociales des religions* (núms. 60-61, págs. 83-84).

Por otra parte, este texto es notable por la articulación que propone entre una filosofía de la historia y una teoría del lenguaje. La reflexión sobre la mística del lenguaje en la Cábala había preocupado a Scholem desde el comienzo de sus investigaciones; a partir de 1920 ya proyectaba escribir un estudio sobre este tema, pero sólo tras cincuenta años de trabajo se decidió a llevarlo a cabo[59]. En este gran estudio, síntesis de las investigaciones de toda una vida[60], Scholem muestra que la concepción mística del lenguaje, es decir, ante todo la idea de que la esencia de lo real de orden lingüístico y esta esencia de lingüística es la revelación de lo Absoluto, es un elemento fundamental de la tradición judía. En este sentido, aunque haya que estudiarla evidentemente en su evolución histórica, esta teoría del lenguaje revela, en la mística judía, una reflexión sobre la *estructura* de la realidad, y no sobre su *historia*. En la obra de Scholem, el estudio de esta teoría forma parte de un amplio conjunto de trabajos consagrados, por así decirlo, a la *ontología* de la mística judía[61], por oposición a otro ámbito de investigación explorado por Scholem, el del mesianismo, es decir, la *filosofía de la historia* subyacente en la tradición judía[62]. En los trabajos históricos de Scholem, el análisis de la teoría mística del lenguaje y la de la filosofía mística de la historia no se superponen casi nunca, porque en la propia tradición judía se trata de dos ámbitos totalmente separados[63]. No obstante, la idea de que estos dos órdenes de realidad se articulan en cierta forma no era ajena a Scholem. Es más, todo un conjunto de aserciones de orden personal y no científico vienen a dar testimonio del papel central desempeñado en su pensamiento por la creencia en una función paradigmática del lenguaje, concebido como un índice o un parámetro que mide el grado de presencia o de ausencia de lo divino en el mundo en un momento determinado de la historia. Porque esta idea vuelve, como un tema central, en su correspondencia con Walter Benjamin, sobre todo en las cartas del año 1934 consagradas a la interpretación de la obra de Kafka, en las que, como hemos visto, Scholem identificaba a un tiempo el reverso y la confirmación de la visión del mundo de la Cábala: la evocación, a través de

[59] Según su propio testimonio en *Von Berlin nach Jerusalem*, *op. cit.*

[60] «Le nom de Dieu o la théorie du langage dans la Kabbale», 1970.

[61] Véase, además de la obra ya citada, *La Cábala y su simbolismo*, ed. cit.

[62] Véase en francés, *Le Messianisme juif*, *op. cit.*; *Du frankisme au jacobinisme*, trad. de Naftali Deutsche, Stéphane Mosès y Jean Bollack, París, Gallimard/Le Seuil, 1981; *Sabbataï Tsevi, le messie mystique*, trad. de Alexis Nouss y Marie-Josée Jolivet, París, Verdier, 1983.

[63] Véase, no obstante, en *Le Nom et les Symboles de Dieu*, págs. 88-89.

un lenguaje estructurado por las formas de la negatividad, de un universo —el nuestro— del que Dios se ha retirado, que ya sólo testimonia «la nada de la Revelación»[64].

Encontramos un eco de estos temas en algunos lugares estratégicos de la obra de Scholem, como por ejemplo, en la última de las *Dix Propositions non historiques sur la Kabbale* (1958), donde se trata de nuevo de Kafka, o en el último apartado del estudio de 1970 sobre «El nombre de Dios». En todos estos pasajes, la cuestión se aborda desde su ángulo más general, el del estatuto del lenguaje en un mundo desacralizado. El texto de 1926, sin embargo, trata abiertamente de la relación del idioma hebraico, concebido, al igual que para los místicos judíos, como una lengua sagrada, con la realidad histórica presente, en la que el ideal sionista entra en su fase de realización concreta. Se trata en este caso del enfrentamiento directo de un tema central del esoterismo judío con la actualidad histórica en sí, o más precisamente, con un centro de lectura de esta actualidad —precisamente la de una mutación sin precedentes en la historia del judaísmo— a la luz de las categorías más antiguas de la mística judía.

II

Una de las cuestiones más turbadoras que plantea este texto es la de su destinatario. ¿Por qué Scholem creyó adecuado destinar esta meditación sobre el fracaso posible del sionismo precisamente a Franz Rosenzweig? O bien, a la inversa: si tuviera que escribir a Franz Rosenzweig, o para él, ¿por qué haber elegido precisamente este tema? Para responder a estas preguntas que, lejos de ser puramente circunstanciales, nos introducen en el núcleo del debate del que se hace eco este texto, tenemos que tratar antes de nada de reconstruir las condiciones en las que fue escrito.

En su libro autobiográfico *De Berlín a Jerusalén*, Scholem relata que un día, Buber y Ernest Simon se dirigieron a él y «le pidieron que contribuyese a una recopilación que pensaban ofrecer, en su cuarenta aniversario, a Franz Rosenzweig, que ya estaba paralítico y privado del uso de la palabra». «Es lo que hice», añadió[65]. El conjunto de esta recopilación, que se entregó a Rosenzweig cuando cumplió cuarenta años, pero que nunca se publicó, se conserva en los archivos Leo

[64] Véase Benjamin/Scholem, *Correspondencia 1933-1940*, *op. cit.*

[65] *Von Berlin nach Jerusalem*, *op. cit.*

Baeck de Nueva York[66], incluido, sin duda alguna, el original de la contribución de Scholem. Pero éste tenía la costumbre de conservar una copia manuscrita de los textos que consideraba especialmente importantes. Es con seguridad la copia la que se acaba de encontrar entre los papeles de Scholem en Jerusalén.

La historia de las relaciones entre Scholem y Rosenzweig es la de un desencuentro fundamental. A pesar de la estima que estos dos hombres se tenían mutuamente, sus concepciones del judaísmo y las opciones personales que de ellas se derivaban eran demasiado divergentes, y sus personalidades demasiado enteras como para que pudieran llegar a un acuerdo. Sin embargo, lo que tenían en común parecía ser lo esencial: un mismo rechazo de la asimilación, un mismo itinerario personal de vuelta al judaísmo y, de forma todavía más específica, a sus fuentes religiosas, es decir, un mismo recorrido interior de «disimilación». Si el punto de partida en uno y en otro, era idéntico, sus concepciones del objetivo que quería fijarse el judaísmo moderno eran irreconciliables. Scholem resume perfectamente la naturaleza de este desacuerdo ideológico cuando escribe en su autobiografía:

> Nuestras opciones tomaban direcciones absolutamente opuestas. Él trataba de reformar, o de revolucionar (no sé lo que habría que decir) el judaísmo alemán desde el interior. En cuanto a mí, ya no tenía esperanza en esta amalgama conocida con el nombre de *Deutschjudentum* (judaidad alemana) y no esperaba más renovación del judaísmo que su renacimiento en Israel[67].

En realidad, Rosenzweig reprochaba a Scholem que pensara que «el judaísmo de la Diáspora está en estado de muerte clínica y sólo "allá" recuperará la vida»[68]. A sus ojos, por el contrario, el sionismo, como «forma laica del mesianismo»[69], podía privar al judaísmo de su identidad religiosa tratando a cualquier precio de «normalizarlo»[70]. En la primavera de 1922, mientras que Scholem se había decidido ya a salir de Alemania para instalarse en Palestina, tuvo con Rosenzweig una larga discusión sobre el judaísmo alemán que los llevó a un distanciamiento completo. «Fue —escribe Scholem en su autobiografía— una de las disputas más tormentosas y más irreparables de mi juventud.

[66] Véase *B.T.*, II, pág. 1.118.
[67] *Von Berlin nach Jerusalem*, *op. cit.*
[68] Carta del 6 de enero de 1922 de Rosenzweig a Scholem, *B.T.*, II, pág. 741.
[69] *B.T.*, I, pág. 304.
[70] *Ibid.*, pág. 345.

Nunca habría abordado este tema [...] si hubiera sabido que Rosenzweig ya estaba aquejado de los primeros síntomas de su enfermedad»[71].

Sabemos, efectivamente, que Rosenzweig, aquejado de esclerosis lateral amiotrópica, vivió paralítico y privado del uso de la palabra desde 1923 hasta su muerte, en 1929. Al parecer, Scholem no tardó en lamentar la violencia de esta discusión, lo que no impidió que las relaciones entre los dos hombres siguieran siendo enormemente tensas: «Scholem proyecta su mala conciencia sobre mí y se imagina que se lo reprocho», escribía Rosenzweig en 1926, unos meses antes de haber recibido la recopilación de homenajes de la que formaba parte el texto de Scholem[72]. En realidad, podemos suponer que, si bien Scholem aceptó contribuir a esta recopilación, y sobre todo si optó por dar a conocer a Rosenzweig, tres años después de su llegada a Palestina, sus dudas y sus aprensiones en cuanto al futuro de un sionismo que tendía cada vez más a aislarse de sus raíces judías tradicionales, fue, entre otras razones, para reparar de alguna forma la violencia de sus expresiones de 1922, y para confesarle (de ahí el título que tiene el texto: «Una confesión») que en contacto con la realidad sus propias concepciones se habían acercado mucho a las de Rosenzweig. No es que hubiera dejado de ser sionista; su crítica, en este texto, es una crítica *interna*. Estos elementos son básicamente los que Rosenzweig no había dejado de desarrollar, por su parte, en nombre de una concepción religiosa del judaísmo[73].

Por otra parte, el problema de la secularización del idioma hebraico afectaba muy de cerca a uno de los temas de debate más agudos y al mismo tiempo más personales entre Scholem y Rosenzweig, a saber, la teoría y la práctica de la traducción de textos hebreos al alemán. Desde 1919, Scholem había publicado en la revista *Der Jude* traducciones de textos litúrgicos judíos que habían llamado la atención de Franz Rosenzweig. Dos años más tarde, éste le hizo llegar una traducción de las gracias (oraciones para después de las comidas) que acababa de terminar. Scholem, por su parte, había traducido también este texto. A este respecto, un intercambio de cartas entre los dos puso de manifiesto una divergencia de principio en cuanto a las implicaciones históricas de estas traducciones, pues Scholem reprochaba a Rosenz-

[71] *Von Berlin nach Jerusalem*, *op. cit.*
[72] *B.T.*, II, pág. 1.094.
[73] Véase *S.R.*, págs. 212-217 y «Politique et religion chez Franz Rosenzweig», en *Politique et Religion, données et débats*, París, Gallimard («Idées»), 1981, págs. 283-311.

weig que hubiera «cristianizado» en sus transposiciones el espíritu de la lengua hebraica[74]. Esta crítica se amplificó cuando Rosenzweig publicó, en 1924, sus traducciones de los poemas de Judá Haleví[75]. En una carta a Walter Benjamin, Scholem escribe que se está planteando la publicación en *Der Jude* de un artículo que denuncie «la aniquilación de la poesía hebraica en nombre de una filosofía de la historia antisionista»[76]. Al parecer, dos años más tarde, Scholem, sin replantearse estas críticas quiso reconocer a Rosenzweig el hecho de que el proceso de secularización y de trivialización que el idioma hebraico sufre en Palestina es tan peligroso para su integridad espiritual como su posible «cristianización», en la Diáspora, para la comprensión del sentido original que lleva implícito. En general, la ofrenda a Rosenzweig de un texto que proclama, a partir de las místicas judías, los poderes fundadores del lenguaje debe entenderse como un homenaje de Scholem al autor de *La estrella de la Redención*, texto del que dirá más tarde que representa «una obra fundamental de la filosofía de las religiones»[77], «una de las obras más importantes del pensamiento religioso de nuestro siglo»[78], en la que se muestra «como entre los cabalistas, la relación que existe entre el lenguaje y un auténtico pensamiento teológico»[79].

III

En una carta a Walter Benjamin de fecha 1 de agosto de 1931, Scholem evocaba la «divergencia radical que existe entre su concepción del sionismo, orientada hacia una renovación del judaísmo, y que acepta en definitiva que se califique de místico-religiosa, y el sionismo empírico basado en el mito de una supuesta "solución política de la cuestión judía"». «Por mi parte —añadía— no creo que exista una solución a la cuestión judía en el sentido de normalización de los judíos, no creo que la cuestión se pueda resolver en este sentido en Palestina. Lo que siempre ha sido evidente para mí, y lo sigue siendo hoy, es simplemente el hecho de que Palestina es *necesaria*, y eso me basta»[80]. Cinco años después de su texto para Rosenzweig, Scholem vuelve a la

[74] Carta del 10 de marzo de 1921 de Rosenzweig a Scholem en *B.T.*, II, pág. 698 y ss.
[75] *Ibid.*, pág. 927.
[76] Véase la edición francesa, Walter Benjamin, *Correspondance*, I (1910-1928), pág. 316.
[77] *Historia de una amistad, op. cit.*
[78] *Von Berlin nach Jerusalem, op. cit.*
[79] *Fidélité et Utopie*, pág. 131.
[80] *Historia de una amistad, op. cit.*

misma idea base que podemos considerar, hasta el final, como el eje de su visión del sionismo. En el último capítulo de su autobiografía, repite una vez más esta idea central: «Al reintegrarnos en nuestra propia historia, queríamos transformarla pero no queríamos renegar de ella. Sin esta *religio*, este "vínculo que nos une con los que dejamos atrás", la empresa estaba —sigue estando— privada de perspectiva y consagrada al fracaso desde un principio»[81].

Este texto dirigido a Franz Rosenzweig sólo se puede comprender con el trasfondo de la crisis ideológica y moral que atravesaba Scholem durante los primeros años de su estancia en Palestina. Crisis personal en primer lugar, provocada por el enfrentamiento brutal de los ideales espirituales en cuyo nombre el joven Scholem se había ido a instalar a Jerusalén y la realidad política y social que allí descubría. Esta crisis personal reflejaba, en capas profundas, el choque entre dos concepciones del sionismo. El sionismo nació, como es sabido, en el seno de la *intelligentsia* judía en la Rusia de finales del siglo XIX, como reacción a una oleada de pogromos, pero también como voluntad de arrancar a las masas judías de Europa Central de su alienación política y social haciéndolas entrar, gracias al nacionalismo, en el mundo de la modernidad. De entrada, el sionismo había tropezado con la oposición de los jefes espirituales del judaísmo ortodoxo, deseoso de preservar los valores y las formas de vida tradicionales. En realidad, aunque el sionismo estuviera arraigado, en gran medida, en las representaciones más clásicas del mesianismo judío, sus adeptos y sus adversarios lo vivieron como un movimiento de ruptura radical con el mundo del judaísmo religioso. Esta voluntad de ruptura es la que también guiaba —de forma más o menos resuelta, más o menos consciente— la construcción, por parte de las generaciones de pioneros, de una nueva sociedad judía en Palestina.

Un movimiento de sentido absolutamente opuesto es lo que condujo al joven Scholem hacia el sionismo. En la Alemania de los primeros años del siglo XX, la ruptura con la asimilación, la rebelión contra un medio social a caballo entre un judaísmo prácticamente olvidado y una germanidad que, por muy ardientemente que se haya deseado, era en realidad inaccesible, el rechazo de las ilusiones con las que se alimentaba el sueño de una absorción armoniosa en la sociedad circundante, habían llevado a Scholem a buscar las fuentes espirituales de su identidad. Para él el sionismo representaba la inserción de este itinerario personal en un movimiento histórico cuya finalidad de-

[81] *Von Berlin nach Jerusalem, op. cit.*

bía ser la renovación espiritual del pueblo judío. Con respecto a la tradición religiosa del judaísmo, el sionismo de los pioneros, que Scholem descubrió al llegar a Palestina, era tan diferente del suyo como una ideología de la ruptura puede serlo de una ideología del retorno.

IV

La crítica de la secularización de la lengua hebraica, tal y como se expresa con vehemencia en el texto de 1926 dedicado a Rosenzweig, sólo se puede comprender a la luz de la teoría del lenguaje de la Cábala, a la que Scholem no deja de remitirse aquí, sino explícitamente, al menos por alusiones. En aquella época, Scholem no había publicado todavía el estudio sobre este tema con el que soñaba, pero su texto contiene ya el germen de algunas de las ideas que encontraremos, cuarenta y cinco años más tarde, en su gran artículo sobre «El nombre de Dios». La más fundamental es, sin duda alguna, la diferencia entre dos aspectos opuestos del lenguaje: un aspecto «externo», en el que el lenguaje aparece como instrumento de comunicación, y un aspecto «interno» en el que se revela su lado «simbólico» o incluso «mágico». La insistencia en la cara externa, comunicativa, de la expresión verbal caracteriza la expresión profana del lenguaje, mientras que la evidenciación de su cara simbólica y mágica es la marca distintiva de la mística. Esta diferencia se hace más clara si la relacionamos con la de Roman Jakobson entre una función comunicativa y una función poética del lenguaje[82]. En su función poética, la intención del discurso no se centra en la transmisión de un mensaje del locutor hacia el destinatario, sino en el propio mensaje en toda su materialidad lingüística. Es lo que Scholem quiere decir cuando evoca la «magia del verbo» como experiencia humana fundamental, en la que «las palabras tienen una acción que supera con mucho la esfera del "comprender"». Esta experiencia, añade, es «la que tienen los poetas, los místicos, y cualquiera que saboree hasta el fondo la riqueza sensual de las palabras. De ella procede la idea del poder de las palabras y de su utilización mágica»[83].

La distinción entre el lenguaje comunicativo y el lenguaje mágico no procede, en estos términos, de la propia Cábala. Se trata de categorías heurísticas proyectadas por Scholem sobre el material que está es-

[82] Véase «Lingüística y poética», en *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Seix Barral, 1975.

[83] *Le nom et les Symboles de Dieu*..., pág. 60.

tudiando para ilustrar sus articulaciones esenciales. Estas categorías le han sido directamente inspiradas por los espíritus de juventud de Walter Benjamin, en particular los dos ensayos *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos* (1916) y *La tarea del traductor* (1921, publicado en 1923). Nunca se destacará bastante la importancia, para la formación del pensamiento de Scholem, de su diálogo intelectual con Walter Benjamin, sobre todo durante su estancia común en Suiza, de mayo de 1918 a agosto de 1919[84]. Fue con seguridad en aquella época cuando se sentaron las bases de las categorías fundamentales en las que se basará hasta el final la obra de Scholem. En los dos estudios que acabamos de citar, Benjamin desarrolla una teoría del lenguaje inspirada por Hamann, Humboldt y los románticos alemanes; estos autores habían encontrado sus ideas en su mayor parte en Jakob Boehme, cuyo sistema teosófico revela, según Scholem, grandes afinidades con la Cábala, sin que se pueda no obstante demostrar la existencia de relaciones históricas entre una y otro[85]. En cualquier caso, gracias a la mediación de Walter Benjamin, las ideas clásicas de la mística alemana dan forma a algunos de los conceptos fundamentales utilizados por Scholem para elucidar la teoría del lenguaje de la Cábala[86]. Estos conceptos aparecen a su vez en el trasfondo de su texto de 1926 dedicado a Rosenzweig.

La idea central de este texto, la de una decadencia casi ontológica del lenguaje cuando pasa de su función mágica a su función instrumental, procede directamente del ensayo de Benjamin, *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*. Recordemos que Benjamin, a partir de un comentario de los primeros capítulos del Génesis, diferencia tres etapas en la historia de los orígenes del lenguaje: la primera es la del lenguaje divino a través del cual se crea el mundo; en esta fase, anterior incluso a la diferencia entre palabras y cosas, el lenguaje representa la esencia misma de la realidad. A esta etapa, a la que el hombre nunca tuvo acceso, sucede la del «lenguaje paradisíaco», lenguaje original de la humanidad, en el que reina una adecuación perfecta entre las palabras y las cosas: la realidad es enteramente transparente al lenguaje y el lenguaje lleva con una adecuación casi milagrosa a la esencia misma de la realidad. Se trata del «lenguaje adámico»

[84] Véase en *Historia de una amistad*, *op. cit.*, el capítulo «En Suiza (1918-1919)».

[85] Gershom Scholem, *Kabbalah*, *Jérusalem*, *Keter*, 1974, pág. 200.

[86] Véase la introducción de Arnaldo Momigliano a la edición francesa *De Berlin à Jérusalem. Souvenir de jeunesse* (trad. al francés de Sabine Bollack), París, Albin Michel, 1984.

que se perdió a causa del pecado original, reinterpretado por Benjamin a la luz del episodio de la Torre de Babel, en el que el lenguaje se convierte en simple instrumento de comunicación. La aparición de la función comunicativa del lenguaje, tercera etapa de su historia original, marca su decadencia, su caída al «abismo del charloteo». En nuestro lenguaje actual, su función instrumental designa su aspecto profano, mientras que su función mágica (es decir, poética) da testimonio de la pervivencia en su interior del esplendor paradisiaco.

No es difícil distinguir, en el texto de Scholem para Rosenzweig, el eco de esta teoría: la lengua hebraica, que representa para los místicos judíos, el lenguaje original de la humanidad, conserva en su quintaesencia las virtualidades mágicas del lenguaje, evidentemente en la medida en que siga siendo «lengua sagrada», es decir, en que subsista en su forma más pura, la que reviste en los textos clásicos de la tradición judía y de su liturgia. Sin embargo, su manipulación negligente en la práctica cotidiana equivale a una verdadera profanación, en la medida en que los poderes mágicos o simbólicos que posee quedan expuestos, desnudos, librados a un uso puramente utilitario. Por eso es tan importante el tema de los «nombres» en el texto de Scholem, tema que toma de los escritos de juventud de Benjamin y de la Cábala. En Benjamin, el lenguaje adámico está constituido por los nombres que, según el relato del Génesis, dio Adán a los animales y, en la interpretación de Benjamin, a todas las cosas creadas. Este poder de nominación (que podríamos considerar la esencia del trabajo poético) tiene su fuente en la Cábala, en la propia actividad divina. Entre la diversidad de nombres que la Biblia atribuye a Dios, la tradición rabínica da prioridad, como sabemos, al Tetragrama, que considera como la esencia misma de todos sus otros nombres. La mística judía ve en el Tetragrama no solamente la fuente de todos los nombres divinos, sino también el origen del propio lenguaje humano. Este último posee, efectivamente, más allá de su sentido patente, un nivel de sentido oculto, estructurado, en una combinatoria infinita, por las innumerables disposiciones de las letras con las que se forman los diferentes nombres divinos. En su interpretación de la teoría del lenguaje de la Cábala, Scholem identifica este nivel oculto con el aspecto simbólico, o incluso mágico de todo lenguaje[87]. Existe una forma superior de conocimiento que consiste en descifrar, bajo la coherencia aparente del discurso comunicativo, el verdadero sentido que oculta, que no es más que una lógica de los nombres. En su presentación de la teoría del len-

[87] *Le nom et les Symboles de Dieu*..., pág. 64.

guaje del cabalista español Abraham Abulafia, Scholem distingue entre esta evidenciación del simbolismo secreto de todo lenguaje, calificado por Abulafia de «magia lícita», y la «magia prohibida», en la que la fuerza poética inmanente del lenguaje se utiliza con fines materiales e interesados:

> Abulafia es perfectamente consciente de la fuerza inmediata que emana de las palabras, y sobre todo de las palabras purificadas hasta el límite, aparentemente sin significado, pero en realidad cargadas de sentido, así como de sus metamorfosis, de sus «revoluciones» [...] Para él existe una magia (del lenguaje), es decir, un algo incomunicable que constituye precisamente la irradiación de las palabras. Existe una dimensión interna y profunda de la magia que no se puede considerar sometida a la prohibición de la brujería o de la magia práctica. Se trata de la magia lícita que practicaban los profetas [...] Sin embargo, quien se adjudique el derecho, sin haber sido elevado a la dignidad de profeta, de intervenir en la naturaleza a través de esta fórmula de técnica, sucumbe a la tentación de las ciencias mánticas, es decir, a la magia en el sentido habitual del término. Esta disciplina, la «ciencia de los demonios», no está sin duda desprovista de bases reales, pero representa una falsificación de la mística verdadera porque es su imitación grosera volcada hacia lo que es puramente exterior [...] El mago es un hombre que, en lugar de consagrarse al Señor (*dominus*) se consagra al diablo (*demonas*). Para Abulafia, Satán representa la materialidad de la naturaleza y el cabalista lo destrona devolviéndolo a sus bases espirituales[88].

Al parecer, en su texto de 1926 Scholem quería decir que el uso incontrolado de la lengua hebraica implica, en cierta forma, el riesgo de una «magia práctica» involuntaria. Efectivamente, la dimensión simbólica del hebreo, tal y como aparece en los textos sagrados, desaparece en beneficio de un uso puramente utilitario de la lengua. En nuestro mundo desacralizado ya no se trata de manipular conscientemente las virtualidades mágicas del lenguaje para sacar algún beneficio personal, pero cuando una sociedad entera desvía la lengua que fue la de su tradición religiosa con fines puramente materiales, cuando la convierte en un simple instrumento al servicio de sus intereses inmediatos, asume sin saberlo la actitud de los magos de antaño. «Imitación grosera» de la lengua de los textos sagrados, el hebreo moderno ha vaciado las palabras antiguas de su significado simbólico y religio-

[88] *Ibid.*, págs. 97-98.

so para reducirlas a simples indicios de la realidad material. Para Scholem, estos significados simbólicos siguen viviendo en el fondo del lenguaje o, si preferimos, en el inconsciente de la cultura que los pretende negar. De lo que se trata entonces es de saber si no habrá algún día una «vuelta de lo reprimido», en la que los contenidos religiosos volverán en una forma actualmente imprevisible pero que podría ser —para emplear una palabra que no hubiera utilizado Scholem, pero que traduce sin embargo su pensamiento— la de una neurosis colectiva.

«El día en que la lengua se vuelva contra los que la hablan»: en esta fórmula en la que la teoría mística del lenguaje deriva en escatología se resume la intención del texto de Scholem dedicado a Franz Rosenzweig. Porque si los significados simbólicos que alberga la lengua sagrada podrían, cuando aparezcan a la luz del día, resultar funestos y destructores, es, paradójicamente, porque están en sí mismos desprovistos de un contenido identificable. Para la mística judía, efectivamente, la dimensión semántica sólo aparece con el ejercicio del discurso por parte del hombre; los rasgos específicos de los significados están vinculados con la multiplicidad que caracteriza el mundo material en el que el hombre, criatura finita, está sumergido. Por el contrario, el lenguaje divino, tal y como se revela en el texto de la Torá, y sobre todo en su textura lingüística secreta, es tan generalista que se presenta más bien en forma de estructuras abstractas (que corresponden a los nombres divinos y a sus diferentes combinaciones). Estas estructuras no transmiten un sentido determinado, y por consiguiente limitado, pero son portadoras de una infinitud de significados virtuales, que corresponden a la infinitud de las interpretaciones posibles. Decir que la Torá es un texto divino significa que está infinitamente abierta a la interpretación[89]. El día en que «los nombres y las siglas de antaño», ahora sumergidos en el inconsciente de la cultura secular, salgan de nuevo a la luz, nadie podrá decir como serán reinterpretados. El riesgo que se corre, según Scholem, de ver que a su retorno, tras un largo periodo de represión colectiva, adapten la forma de una explosión anárquica de fuerzas religiosas incontroladas, es muy grande.

V

Al parecer, el pesimismo que se manifiesta en la carta a Rosenzweig siguió acompañando el pensamiento de Scholem hasta el final de sus

[89] *Ibid.*, pág. 86.

días, pero de forma cada vez más soterrada. Efectivamente, tenemos la impresión de que su actitud frente al sionismo «empírico» evoluciona poco a poco hacia una especie de desdoblamiento. Por una parte, Scholem acaba aceptando con bastante rapidez la secularización del judaísmo como una fase históricamente inevitable de lo que llamará desde entonces la «dialéctica» del sionismo. Es más, la experiencia concreta de las contradicciones del sionismo en su fase de realización le enseña la naturaleza fundamentalmente dialéctica de los procesos históricos. Medio siglo después de su texto para Rosenzweig, confirmará de nuevo que, entre estas contradicciones, una de las sintomáticas fue para él la que existía «entre el renacimiento de la lengua profana y el silencio que se había instalado en el seno de esta misma lengua»[90]. Añadirá sin embargo que, para él, el paso por la secularización es necesario e inevitable: «No puedo librarme de la lección dialéctica de la historia, según la cual nuestra entrada en la historia pasa por la secularización. Una entrada en la historia siempre es una asimilación a ésta.» Es la razón por la que «una vuelta directa, no dialéctica, al judaísmo tradicional es imposible desde el punto de vista histórico»[91]. La cuestión esencial que se plantea entonces es la de saber si a esta fase de secularización sucederá *necesariamente* una fase de retorno a los valores religiosos. Aquí es donde la noción de dialéctica de Scholem se diferencia radicalmente de la dialéctica en sentido hegeliano o marxista. Para Scholem, el término de dialéctica designa el movimiento de negación o de inversión que sufren las ideas cuando se encarnan en la realidad histórica. Por extensión, también considera dialécticas las contradicciones que las afectan a lo largo de este proceso. Esta inversión que sufren los ideales cuando entran en contacto con la realidad histórica tiene efectivamente un carácter necesario. En este sentido, la secularización de los valores religiosos representa la forma necesaria de su entrada en nuestra historia moderna. Sin embargo, ninguna necesidad dicta su ulterior devenir en el seno de la historia. En Scholem no hay «sentido de la historia»; es algo que, por su propia naturaleza, es aleatorio e imprevisible. En particular, nada puede garantizar anticipadamente que los contenidos religiosos del judaísmo sobrevivirán a su secularización y emergerán de nuevo en una fase ulterior de la historia. O bien, si reaparecen algún día, nadie podrá prever la forma que vayan a revestir.

Pero si el historiador no puede conocer anticipadamente la verdad

[90] «Entretien avec Gershom Scholem», en *Fidélité et Utopie*, (1975), pág. 57.
[91] *Ibíd*, pág. 54.

del futuro, puede sin embargo analizar, al menos en cierta medida, las diferentes virtualidades de las que el presente es portador. A una historia de la necesidad se enfrenta entonces una *historia de los posibles*. Lo que es seguro, por ejemplo, es que el sionismo siempre se enfrentará con la cuestión de su relación con el pasado histórico de los judíos. Lo que queda abierto es la respuesta que traerá el futuro a esta pregunta, que podrá ir de la ruptura más o menos radical hasta formas actualmente imprevisibles de renacimiento religioso. Por otra parte, el historiador también puede tratar, basándose en las constantes que ha establecido, de apreciar los significados históricos generales que aportan estas diferentes virtualidades. Así es como, basándose en la correlación, para él evidente, entre la permanencia del pueblo judío y su fidelidad a su esencia religiosa, Scholem afirma que «si los judíos se fueran a convertir "en un pueblo como los demás" sería el final del pueblo judío»[92]. Ahora bien, como toda realidad dialéctica, el sionismo incluye una parte de destrucción, la de las «formas de la existencia exílica». La secularización que implica es a un tiempo «una liberación y un riesgo»[93]. En esta misma entrevista de 1975, Scholem declara a este respecto: «Nunca quise creer y nunca he creído en el fracaso del sionismo. Y tampoco creí nunca que fuera a tener un éxito repentino. Ya he escrito más de una vez que los éxitos nunca están garantizados de antemano»[94].

En estos textos, que en un principio no estaban destinados a su publicación, Scholem da libre curso a sus dudas más íntimas en cuanto a las posibilidades de éxito de un sionismo que parece haber tomado el camino de una secularización irrevocable. Tras la carta de 1926 a Rosenzweig, tenemos una serie de poemas que se van escalonando de 1926 a 1967 y de la que sólo se ha publicado hasta ahora el que se consagra a una reflexión sobre *El proceso* de Kafka[95]. En una carta de 1931 dirigida, como el poema sobre Kafka, a Walter Benjamin, y consagrada, entre otras cosas, al problema de las relaciones entre árabes y judíos, denuncia la degradación de un sionismo ético en una simple práctica del realismo político[96]. Más adelante, ampliará este cuestionamiento sobre las posibilidades de futuro de un mundo totalmente laico al conjunto de la civilización occidental: «Cuando vemos el proceso de secularización y la barbarie de lo que llamamos civilización moderna, es de temer que los graves acontecimientos que nos promete no sean portadores de ningún fruto.» Y sin embargo, añade, refiriéndose a una categoría clásica de la tradición judía, interpretada por él, no como la expresión de una ley inmanente a la historia, sino como la regla de una de sus evoluciones posibles: «Pero, ¿quién sabe? Quizá no haya ningún otro medio de atravesar las crisis. Hay que bajar para poder subir»[97].

Desde la perspectiva de esta concepción específica de la dialéctica histórica encontramos una recapitulación del conjunto de los temas evocados en el texto de 1926 dedicado a Franz Rosenzweig, en 1970, al final de su estudio sobre «El nombre de Dios»:

> La palabra de Dios, que nos habla desde el fondo de la Creación y de la Revelación, está infinitamente abierta a la interpretación y se refleja en nuestro lenguaje. Los rayos o los sonidos que captamos no son tanto mensajes como llamadas. Lo que es portador de forma, sentido y significado no es la propia palabra sino la *tradición* de esta palabra, tal y como se mediatiza y se refleja en el tiempo. Esta tradición, que posee su propia dialéctica, sufre metamorfosis; puede llegar a transformarse en un susurro prácticamente inaudible o puede haber épocas, como la nuestra, en las que esta tradición ya no se puede transmitir y se vuelve silenciosa. Ésta es la crisis del lenguaje en la que vivimos, nosotros que ya ni siquiera somos capaces de captar la mínima parcela del misterio que antaño lo habitaba. Para los cabalistas, el hecho de que el lenguaje pueda ser hablado se debía al Nombre que en él estaba presente. ¿Cuál será la dignidad de un lenguaje del que se haya retirado Dios? Ésta es la pregunta que deben plantearse todos aquellos que sigan creyendo percibir en la inmanencia del mundo el eco de la palabra creadora desaparecida. Se trata de una pregunta a la que, en nuestra época, sólo pueden responder los poetas, ellos que no desesperan del lenguaje como la mayor parte de los místicos[98].

[92] *Ibid.*, pág. 54.
[93] *Ibid.*, pág. 55.
[94] *Ibid.*, pág. 67.
[95] Véase la edición en francés de Walter Benjamin, *Correspondance*, II, págs. 119-120.
[96] *Historia de una amistad, op. cit.*

[97] *Fidélité et Utopie*, pág. 41.
[98] *Le nom et les Symboles de Dieu...*, págs. 98-99.

Colección Frónesis

1. *En la estela de la teoría*, Paul A. Bové.
2. *La cultura contra el estado*, Terry Cochran.
3. *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Albrecht Wellmer.
4. *La semiosfera, I, (Semiótica de la cultura y del texto)*, Iuri M. Lotman.
5. *El Ángel de la historia (Rosenzweig, Benjamin, Scholem)*, Stéphane Mosès.

De próxima aparición

Teoría acrítica, Christopher Norris.

En la Alemania de los años 20 Rosenzweig, Benjamin y Scholem imaginaron una nueva visión de la historia que puso en escena la idea de una utopía mesiánica. A la visión optimista de una historia concebida como una marcha permanente hacia la realización final de la humanidad, opusieron la idea de una historia discontinua en la que los desgarramientos son más significativos que la aparente homogeneidad. Su reflexión de la historia nació de su experiencia directa de los grandes trastornos que han marcado la historia del siglo XX. Pero, paradójicamente, desde los escombros de la razón histórica puede elevarse la esperanza. Y la utopía resurgió en estos tres autores a través de la categoría de la *Redención*. La leyenda talmúdica asigna a cada instante del tiempo su ángel específico. La esperanza mesiánica judía, que simboliza aquí el Ángel de la Historia, no sigue las etapas de una finalidad histórica; se aloja en los desgarrones de la historia que dejan al desnudo los millares de hilos que forman su trama.



FRÓNESIS
CÁTEDRA
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA